C.G.JUNG

Psihanaliza fenomenelor religioase

AROPA

C.G. Jung

Psihanaliza fenomenelor religioase

(Ediție critică)

Selecție de texte, introducere și note
de JEAN CHIRIAC

AROPA
București, 1998

Coperta
de Ginno Dumitrescu

INTRODUCERE

© AROPA, 1998, pentru introducere şi note
ISBN 973-98126-3-5

"Psihanaliza fenomenelor religioase" este un titlu care nemulţumeşte din mai multe motive. Mai întîi, pentru că nu explică, din capul locului, despre ce fenomene religioase este vorba. Apoi, pentru că nu explică ce se are în vedere prin cuvîntul "religie". Şi, în final, pentru că nu lămureşte ce semnificaţie acordă cuvîntului "religie" însuşi autorul materialelor cuprinse în această carte, C.G Jung.

Să începem cu sfîrşitul. Pentru Jung, religia este cu totul altceva decît pentru omul obişnuit. Pentru că Jung, psiholog al profunzimilor (care refuză pe nedrept termenul de psihanalist, dar o face din considerente personale), creatorul conceptului de ***inconştient colectiv*** *sau* ***arhetipal*** *în psihologie, asimilează practica religioasă cu atitudinea individului care se apleacă, în chip comprehensiv, asupra inconştientului: fie că e vorba de cel personal (adică de inconştientul freudian) sau de cel arhetipal, care îi urmează logic primului. Pentru Jung, deci, religia este o activitate specifică a individului şi/sau a colectivităţii îndreptate în direcţia cultivării* ***numinosului****, sau a conţinuturilor numinoa se* ***ale inconştientului****. Această definiţie i-a adus lui Jung critica acerbă a mediilor ecleziastice, pentru că, se afirma, ea nu atin-*

ge **decît** zona minoră (expresia "numai psihologie" a făcut epocă), cea a psihicului.

Desigur că, așa cum am sugerat deja, pentru publicul larg, pentru mediile intelectuale, pentru oamenii Bisericii, religia este cu totul și cu totul altceva. Am ținut să precizez poziția lui Jung în acest sens, pentru a evita din capul locului o serie de neînțelegeri dureroase. Este evident pentru noi, azi, și nu trebuie să negăm rolul psihanalizei la desconspirarea acestui proces, că religia, așa cum am cunoscut-o noi din practica creștină de zi-cu-zi, s-a limitat la a umple un vid psihologic creat de sentimentul neputinței umane în fața destinului. Tot ceea ce știm noi despre religie se rezumă la cîteva obiceiuri al căror sens ne scapă, la ritualuri la fel de obscure, la formule de rugăciune care trebuie să ne asigure sănătate, bunăstare, și tot ceea ce ține de speranțele vieții noastre cotidiene. Religia noastră, ca practică și credințe, nu are nimic în comun cu concepția lui Jung în acest domeniu; de aceea, toate însemnările lui privitoare la imageria creștinimului, la doctrina **privatio boni**, ne vor părea străine, poate neavenite, dar oricum nefamiliare. Dar chiar și religia asumată de mediile ecleziastice nu ne este mai apropiată. O distanță imensă s-a căscat între viziunea religioasă a Sfinților Părinți, și practica omului obișnuit. În acest sens, ceea ce pune Jung pe seama religiei, ne a apare și mai străin. Pentru că se referă, cu o metodă străină nouă, cu un vocabular cifrat, la referințele creștinismului primitiv, adică ale creștinismului aflat în perioada sa de incubare, un creștinism care nu (mai) are nimic de-a face cu ceea ce se zice și se face azi, în numele religie creștine.

Situația pare, și este, din toate punctele de vedere încurcată. Jung privește religia din punctul de vedere al psihologului empiric, iar noi habar nu avem nici ce este acest punct de vedere și

nici ce sînt formele pe care le-a îmbrăcat religia la începuturile ei, în mediile iudaice, iudeo-creștine, gnostice, etc. Desigur că aceste inconveniente vor fi depășite dacă vom face efortul să citim cîte ceva din ambele subiecte. Ignoranța noastră nu poate fi scuzată, și nici compensată cu un aparat explicativ extrem de detaliat al materialelor prezentate aici. Ea are însă o calitate: ne deschide, atunci cînd nu este încăpățînată, la nou și, de aici, la puncte de vedere cel puțin fascinante. Spun "cel puțin fascinante" pentru că lecturarea lucrării de față are și o altă calitate care nu poate fi găsită în cele care se referă la religie în general, și nici în introducerile succinte în psihologia lui Jung. Este un cîștig al cititorului care află că religios nu este atunci cînd se duce la Biserică sau cînd ciocnește ouăle de Paști, ci atunci cînd află că scopul suprem al religiei, cel puțin în accepția lui Jung, este realizarea Sinelui, adică unirea contrariilor sintetizate în formula conștient-inconștient.

Această idee, pe care Jung insistă în lungul și latul operei sale, este prezentă mai ales în formele religioase ale altor popoare și tradiții. Este vorba de "religia" taoistă, de alchimie, de yoga, etc.

Faptul că am scris între ghilimele cuvîntul religie asociat cu taoismul explică ce trebuie să înțelegem prin sintagma "forme religioase". Taoismul clasic este o "religie" în măsura în care se preocupă de realizarea spirituală conformă cu legile **nescrise** ale universului, privit la scară macro dar și micro. În taoism tronează noțiunea celebră deja de Tao pe care iezuiții au tradus-o eronat prin Dumnezeu. Tao nu este de fel un Dumnezeu personal de tipul Dumnezeului creștin, ci o condiție, un principiu al realizării care pune la baza creației jocul elementelor contrare yin-yang. Această dualitate care se dorește a fi rădăcina universului, sau, mai precis, unitatea în dualitate l-a

preocupat deopotrivă pe Jung, în aceeași serie de interese religioase care include critica concepțiilor creștine despre Dumnezeu. Tragem concluzia că "formele religioase" înseamnă alte modalități de interogare a cosmosului și a divinității care pornesc de la alte premize, care nu sînt, totuși, mai puțin religioase (desigur, în înțelesul termenului la Jung).

*Iată că am reușit să limpezim cumva ce rost are titlul "psihanaliza fenomenelor religioase". **El se referă, într-un cuvînt, la preocupările lui Jung din sfera vieții religioase, preocupări care se îmbină, uneori în chip strălucit, cu propriile sale concepții, psihologice, despre viața religioasă.** Iată o definiție destul de stufoasă dar, din nefericire, nu putem aduce nici o simplificare în această direcție. Dacă ne hotărîm să citim această carte, și mulți o vor face desigur datorită ecoului pe care îl stîrnește cuvîntul "religie" în sufletul lor, nu este de dorit să ne (mai) îmbătăm cu apa chioară a subiectelor noastre preferate. Jung nu se adresează aici persoanelor pioase care au îmbrățișat, fără nici o ezitare, cutare credință religioasă trîmbițată de vreo sectă mai mult sau mai puțin la modă azi. Jung scrie pentru cei care nu-și găsesc aleanul în înregimentarea sectară, ci rătăcesc pe alte meleaguri ale spiritului, care nu au nimic în comun cu religia de consum pe care ne-o oferă, pe tavă, religiozitatea modernă. Să nu uităm că Jung a afirmat că a descoperit **în suflet** (în psihicul individului) amprenta lui Dumnezeu. Ori, un Dumnezeu în suflet, o **mandala** care amintește mai degrabă de templele buddhiste, nu sînt nici de departe subiecte dezirabile pentru piosenia bunului creștin. Ele evocă, mai degrabă, un orizont de forme și structuri religioase care neliniștesc. De altfel, sîntem convinși că această carte va tulbura multe ape ale spiritului împăcat cu credința că dacă s-a botezat creștin s-a pus bine cu religia și cu Dumnezeu.*

Psihologia abisală și experiența religioasă la C.G. Jung

Într-un interviu acordat televiziunii BBC[1], în anul 1959, Jung răspundea senin la întrebarea "credeți în Dumnezeu" cu un "Nu am nevoie să cred, acum știu". El lăsa astfel impresia că nu se îndoiește de existența lui Dumnezeu, că într-un fel sau altul s-a convins de existența Lui și că, prin urmare, nu are nevoie să creadă. Credința pentru Jung este afirmarea unui adevăr dogmatic și nicidecum garanția unei experiențe nemijlocite a adevărului afirmat.

Dacă Jung *știa* că Dumnezeu există, trebuie să înțelegem, așadar, că "știința" lui nu era expresia unei convingeri metafizice sau religioase, că Dumnezeu sau prezența sacralității Lui i se va fi revelat în cursul experienței sale de psiholog al profunzimilor.

Lucrurile stau și nu stau așa. Pentru că Jung, atunci cînd vorbește despre Dumnezeu, nu are în vedere același conținut de reprezentări ca și al nostru. El nu se referă la un Dumnezeu personal, la o figură antropomorfă, și nici la fenomenologia cultică care provoacă, așa cum se crede, manifestarea divinului. *Jung*

[1] "Face à face", interviu cu John Freeman, BBC Television, 22 octombrie 1959, în "Jung parle, rencontre et interviews", Paris Buchet-Chastel, 1985.

are despre Dumnezeu o reprezentare extrem de personală, care se inspiră substanțial din experiențele sale abisale, în lumea inconștientului arhetipal.

"Tot ceea ce am învățat, declara Jung tot într-un interviu, m-a condus pas cu pas la convingerea de nezdruncinat că Dumnezeu există. Eu nu cred decît în ceea ce știu. Și aceasta suprimă faptul de a crede. Prin urmare, eu nu iau existența Sa ca pe o credință – *eu* știu că El există"[1]. Această mărturisire nu trebuie să ne inducă în eroare. Așa cum arată și Elie G. Humbert, junghian convins, acest "El" la care se referă Jung are o identitate mai specială[2].

"Ceea ce numesc unii instinct sau intuiție, scrie Jung, nu este nimic altceva decît Dumnezeu. Dumnezeu este această voce din noi care ne zice ce trebuie și ce nu trebuie să facem. Altfel spus, conștiința noastră... Eu le cer pacienților mei să înțeleagă că tot ceea ce li se întîmplă împotriva voinței lor emană dintr-o forță superioară. Am putea-o numi Dumnezeu sau diavol, însă pentru mine nu are nici o importanță din momentul în care luăm cunoștință că avem de-a face cu o forță superioară. Putem face experiența lui Dumnezeu în fiecare zi"[3].

Pentru Jung, conchide Elias G. Humbert, Dumnezeu este *o Voință și o Voce*[4]. Totuși, această sintagmă nu ne lămurește prea mult sensul afirmațiilor lui Jung. "Servindu-ne de noțiunea de Dumnezeu, precizează acesta din urmă, noi exprimăm doar o realitate psihică și anume autonomia și preponderența asupra individului a unor factori psihici"[6]. Acești factori psihici exercită

[2] "Jung parle, rencontre et interviews", op. cit., p. 197.

[3] Elie G. Humbert: "L'homme aux prises avec l'inconscient", Albin Michel, 1994, p. 126.

[4] "Jung parle, rencontre et interviews", op. cit., p. 196-197.

[5] Elie G. Humbert, op. cit, p. 126.

[6] C.G.Jung: "Dialectique du Moi et de l'Inconscient", trad. R. Cahen,

o influență considerabilă asupra conștientului individului; ei constituie un soi de compensare a eului subiectiv, aparținînd în fapt de psihicul obiectiv, cam tot așa cum un Tu se raportează la un Eu[7]. Într-un cuvînt, acești faimoși factori sînt *arhetipurile inconștientului colectiv*[8].

În această perspectivă putem spune că Dumnezeu, Christos și toate celelalte imagini divine "nu sînt numai o împlinire imaginară a dorinței sau produse ale subiectivității [aviz susținătorilor teoriilor lui Freud care asociază religiozitatea cu sentimentul de neputință al individului, cu dorințele sale puternice care se doresc satisfăcute]. Ele sînt *proiecții ale psihicului obiectiv* [subl.n. J.C.]"[9].

Cum ar trebui înțelese asemenea afirmații? Desigur că nu la modul concretismului naiv care afirmă că Sfîntul Duh ar fi numai o creație a minții omenești. Sfîntul Duh "este un fapt transcendent care ni se prezintă ca o imagine arhetipală"[10]. Căci "atunci cînd îi aplicăm lui «Dumnezeu» denumirea de arhetip, noi nu spunem nimic despre natura sa proprie. Ci făcînd astfel, noi recunoaștem că "Dumnezeu" este înscris în această parte a sufletului nostru preexistentă conștiinței, așa încît el nu poate

Gallimard, 1964, p. 295.

[7] "Gesammelte Werke"(G.W.), 18, § 1505.

[8] Teoria arhetipurilor este centrală în psihologia lui Jung. Arhetipurile sînt conținuturile inconștientului colectiv, care s-a mai numit și arhetipal. Ele sînt posibilități înnăscute de reprezentare simbolică a conținuturilor inconștientului, și apar ca atare atît în visele și fanteziile individului, cît și în creațiile sale culturale și spirituale. Aceste predispoziții creatoare caracteristice speciei umane explică unitatea poduselor culturale și spirituale în timp și spațiu. (N. Tr.)

[9] Elie G. Humbert, op. cit, p. 128.

[10] C.G.Jung: "La vie symbolique – Psychologie et vie religieuse", Albin Michel, 1989, p. 138.

trece drept o invenție a ei. Dumnezeu nu este astfel nici îndepărtat, nici anihilat, ci, dimpotrivă, este plasat în proximitatea lucrurilor pe care le putem experimenta"[11]. Dumnezeu este un arhetip al inconștientului colectiv, un soi de compensație a conștiinței individului, a eului său, de care putem lua cunoștință prin expresiile sale imagistice *numinoase* (care inspiră sentimente puternice, ambivalente, din seria extaz-spaimă).

Psihologia abisală și experiența lui Dumnezeu

Ceea ce este reprezentativ gîndirii psihologice junghiene este tocmai pretenția de a putea experimenta prezența lui Dumnezeu; pentru că un Dumnezeu care nu poate fi cunoscut la modul viu, sensibil, nu are nici o importanță pentru sufletul uman. Această idee revine cu obstinație în scrierile lui Jung. Iată ce spune el, de pildă, în consistenta sa lucrare "Psihologie și alchimie": "Trebuie să recunoaștem că «mysterium magnum» nu există numai în sine, ci este fondat mai ales în sufletul omului. Cine nu cunoaște acest lucru *din experiență* [subl.n. J.C.], chiar dacă este un erudit în teologie, nu are habar de religie (...)"[12].

Afirmarea experienței psihologice a lui Dumnezeu i-au atras lui Jung atacurile mediilor eclaziastice care l-au acuzat de psihologism. "Faptul de a gîndi că o trăire religioasă este un fenomen psihic este considerat aproape blasfemie, scrie Jung, pentru că, așa se argumentează, acest eveniment nu este «numai psihologic». Psihicul este numai natură și de aceea nu poate decurge nimic religios din el"[13]. Cu toate acestea " sufletul trebuie

[11] C.G.Jung: "Ma vie – Souvenirs, rêves et pensées", trad. R. Cahen și Y. Le Lay, Gallimard, 1966, p. 395.
[12] C.G.Jung: "Psihologie și alchimie", Teora, 1996, p. 17.
[13] C.G.Jung: "Psihologie și alchimie", op. cit., p. 14.

să conțină o posibilitate de a stabili o relație, deci o corespondență, cu esența divină, pentru că altfel nu s-ar naște niciodată o legătură între ele"[14]. Iar această corespondență este *arhetipul imaginii divine*[15].

"Dacă însă demonstrez că sufletul are în mod natural o funcție religioasă, se plînge Jung, (...) atunci sînt iritați teologii și mă acuză de "psihologism". Dacă în suflet nu s-ar afla, conform experienței, valori înalte (nestingherite de existența spiritului mimetic în sens contrar, ἀντίμιμον πνεύμα), nu m-ar interesa deloc psihologia, pentru că atunci sufletul ar fi ceva inutil. Dar dintr-o *experiență însutită* [subl.n. J.C.] știm că nu e așa, ci că sufletul cuprinde corepondențele tuturor lucrurilor formulate de dogmă și, mai mult decît atît, chiar acel lucru care îndreptățește sufletul să fie acel ochi căruia îi este hărăzit să vadă lumina. Pentru aceasta este nevoie de o întindere nemăsurată și de o profunzime de nepătruns"[16].

Și tot despre experiența lui Dumnezeu în suflet este vorba și în următoarele rînduri: "Ar trebui observat că nu servește la nimic să prețuiești și să propovăduiești lumina, dacă nu o poate vedea nimeni: mai mult chiar, ar fi necesar să-l învățăm pe om arta de a vedea. Este evident că mulți nu sînt în stare să realizeze o legătură între imaginile divine și propriul lor suflet; ceea ce înseamnă că nu pot vedea în ce măsură imaginile respective se află în propriul lor inconștient. Pentru a face posibilă această privire interioară, trebuie eliberat drumul spre putința de a vedea. Nu-mi dau seama cum s-ar putea realiza acest lucru fără psihologie, adică fără un contact cu sufletul[17]".

[14] C.G.Jung, "Psihologie și alchimie", op. cit., p. 15.
[15] Ibid.
[16] C.G.Jung: "Psihologie și alchimie", op. cit., p. 17.
[17] Ibid.

Dacă Dumnezeu poate fi astfel cunoscut în suflet, sub forma imaginilor arhetipale, şi dacă el poate fi trăit la propriu sub forma experienţelor imediate, decurge că "cea mai nobilă sarcină a educaţiei (adulţilor) este de a aduce în conştiinţă acel arhetip al imaginii divine respectiv radiaţia şi efectul său (...)"[18]. Este, în fond, şi sarcina psihologiei junghiene care a descoperit, prima, existenţa imaginilor divine în sufletul uman, atunci cînd a încercat să depăşească graniţa tratamentelor pur medicale.

"În cadrul procesului analitic, scrie Jung, adică în controversa dialectică dintre conştient şi inconştient există o evoluţie, o înaintare către un scop sau final al cărui caracter greu descifrabil m-a preocupat timp de mai mulţi ani"[19]. Jung a observat că unii din pacienţii săi nu au isprăvit procesul analitic odată cu încheierea aparentă a travaliului cu medicul. "Asemenea experienţe, conchide Jung, mi-au întărit convingerea că ar exista în interiorul sufletului un aşa-zis proces independent de factori externi care îşi caută un scop..."[20]. "Tocmai aceste ultime cazuri m-au convins că prin tratarea nevrozei se atinge o problemă care depăşeşte cu mult cadrul strict medical şi care nu poate fi rezolvată doar cu ajutorul cunoştinţelor medicale"[21]. Strădaniile medicului şi ale pacientului care a depăşit sfera intereselor medicale, vizează, în cele din urmă, "acea ascunsă, încă nemanifestată fiinţă «totală», care este mai vastă şi în acelaşi timp viitoare"[22]. Este vorba de aşa-zisul *proces de individuaţie* care ţinteşte, în cazurile de excepţie citate de Jung, la realizarea Totalităţii psihice a individului, realizarea Sinelui (definit de Jung ca Centrul personalităţii unificate). Sinele este, în accepţia lui junghiană, o unificare a contrariilor psihice, în speţă a conştientului şi inconştientului. Pentru că "fără trăirea contrariilor nu există experienţa totalităţii şi prin aceasta nici acces interior la formele divine"[23]. În limbaj mistic, experienţa contrariilor, a Sinelui, face posibilă "o experienţă nemijlocită a luminii şi întunericului, a lui Christos şi a diavolului"[24].

Pentru Jung, trăirea experienţei mistice nu exclude conul de umbră, "răul" exorcizat de biserica creştină, pentru că o viziune a Totalităţii nu se poate lipsi de întuneric dacă se doreşte completă. De aceea, în repetate rînduri, Jung îi reproşează mentalităţii creştine dogmatice unilateralitatea pentru că ea a separat şi alungat umbra din figura divinităţii, creînd o criză a contrariilor, un război fără soluţie, care condamnă fiinţa umană la o existenţă monocoloră într-un univers de valori spirituale neviabil[25].

Nu vom insista asupra criticii acerbe la care supune Jung mentalitatea creştină. Cititorul va urmări cîteva secvenţe de abordare junghiană a acestor aspecte în paginile acestei cărţi. Ne limităm să subliniem numai că această criză a contrariilor este vinovată de manifestările disociante ale psihicului omului modern care, accentuînd rolul vieţii morale şi al conştiinţei raţionale, a pierdut, în chip dramatic, legătura cu instinctul, sau, altfel spus, cu înţelepciunea ancestrală a speciei depozitată în genele sale. Pentru că omul nu este numai conştiinţa sa istorică, el este

[18] C.G.Jung: "Psihologie şi alchimie", op. cit., p. 17.
[19] C.G.Jung: "Psihologie şi alchimie", op. cit., p. 10.
[20] Ibid.
[21] C.G.Jung: "Psihologie şi alchimie", op. cit., p. 11.
[22] C.G.Jung: "Psihologie şi alchimie", op. cit., p. 12.

[23] C.G.Jung: "Psihologie şi alchimie", op. cit., p. 23.
[24] Ibid.
[25] Sinele este o contopire a contrariilor, spune Jung. Iar prin aceasta, acest simbol [al Sinelui] se diferenţiază de cel creştin. "Androginia lui Christos reprezintă concesia extremă a bisericii faţă de problema contrariilor" (C.G.Jung, op. cit, p. 23). (N. Tr.)

şi evoluţia viului de-a lungul vremurilor înecate în negurile trecutului, pînă la stadiul atins în fazele de hominizare, iar consecinţele acestei stări de fapt sînt tocmai solicitările multiple la care este supus individul uman, solicitări care nu provin numai din sfera sa culturală, ci asumă componente animale nebănuite astăzi. Atunci cînd se referă la psihicul obiectiv Jung are în vedere, fără îndoială, şi acest punct de vedere, chiar dacă puţin mai nuanţat, adică deplasat în planul imaginilor sau al posibilităţilor umane de prefigurare a totalităţii psihice. Acest plan este înăscut şi reprezintă zestrea de "înţelepciune divină" a naturii umane[26]. La acest plan trebuie să accedem atunci cînd păşim pe cărarea *procesului de individuaţie*.

Dimensiunile psihice ale procesului de individuaţie

Dar să insistăm mai mult asupra "procesului de individuaţie", asupra conceptului de Sine forjat de Jung pentru a defini centrul personalităţii psihice a individului, unificarea contrariilor conştient-inconştient. Jung prefigurează acest concept în cursul tumultos al anilor 1912-1919, cînd trăieşte el însuşi experienţa *confruntării cu inconştientul*. "Am întîlnit un curent de lavă şi pasiunea ieşită din focul ei, scrie Jung, mi-a modificat şi ordonat viaţa. Toată experienţa mea ulterioară a constat în elaborarea a ceea ce ţîşnise din inconştient de-a lungul acestor ani şi care mai

[26] Desigur că această sintagmă trebuie considerată într-o manieră mai degrabă simbolică. Cînd vorbim de "înţelepciunea divină a naturii umane" avem în vedere cam ceea ce se înţelege prin ideea de "înţelepciune a materiei". Adică o predispoziţie spre o organizare optimă în spaţiu şi în timp, care sugerează cercetătorului atent ceva premeditat, deşi nu în sensul pe care îl implică facultatea *reflecţiei* la om (N. Tr.)

întîi m-a inundat"[27].

Ideea Sinelui, scrie pe bună dreptate Elie G. Humbert, nu i-a venit lui Jung pe calea reflecţiei. Ea i s-a prezentat ca o realitate neaşteptată care a ordonat şi a oferit un sens încercării radicale prin care trecea. Nu poţi atinge din exterior şi nici valida cu argumente verbale realitatea Sinelui. Pentru a şti ce-şi-cum în această privinţă, trebuie să trăieşti experienţa imediată în confruntarea cu propriul tău inconştient[28], în propria ta viaţă.

Jung descrie el însuşi această experienţă în capitolul "Confruntarea cu inconştientul" din autobiografia sa "Viaţa mea – Amintiri, vise, reflecţii", o carte fără îndoială remarcabilă, care s-a publicat din fericire şi la noi. Vom relua cîteva din reperele mai importante ale periplului spiritual împlinit de Jung, pentru a ajunge la imaginile şi reprezentările centrale ale psihologiei sale.

După despărţirea de Freud, scrie Jung, "a început pentru mine o perioadă de incertitudine interioară, ba chiar mai mult, de dezorientare. Mă simţeam ca şi plutind, ca şi cum aş fi fost cu totul în aer, căci nu ştiam încă să-mi aflu propria poziţie"[29]. În paralel, Jung intenţionează să adopte o altă atitudine faţă de pacienţii săi. "Am decis mai întîi să ascult fără prejudecată ceea ce îmi povesteau ei din proprie iniţiativă. Ascultam pur şi simplu ceea ce se năştea la voia întîmplării"[30]. Pacienţii îi povesteau visele lor, iar el, decis să o rupă cu orice prejudecată teoretică, încerca să le pătrundă sensul cu întrebări ca : "ce-ţi evocă acest vis"?, "ce părere ai de visul tău"?, sau "de unde şi pînă unde acest vis"?, etc. Din răspunsurile şi asociaţiile pacienţilor săi de-

[27] C.G.Jung: "Ma vie – Souvenirs, rêves et pensées", op. cit., p. 232.

[28] Elie G. Humbert: "L'homme aux prises avec l'inconscient", op. cit., p. 65.

[29] C.G.Jung: "Ma vie...", op. cit., p. 198.

[30] Ibid.

curgeau, firesc, şi interpretările viselor lor. Visele devin astfel o bază de interpretare a manifestărilor inconştientului cu condiţia să deţii cheia cifrului lor[31].

Au urmat cîteva vise stranii pe care le-a avut însuşi Jung şi care nu au putut fi interpretate la momentul respectiv. Iată, de pildă:

În 1912, cam de Crăciun, am avut un vis. Mă aflam într-o minunată loggia italiană cu colonnele, pardoseala şi balustradele din marmură. Şedeam acolo pe un scaun aurit de stil renaşcentist, şi avem în faţă o masă de o rară frumuseţe. Era tăiată dintr-o piatră verde, ca şi smaraldul. Stăteam aşadar şi priveam depărtările, căci această loggia se afla sus în turnul unui castel. Copiii mei se aflau şi ei în jurul mesei.

Brusc, o pasăre ploşniţă spre noi, era un mic pescăruş sau o porumbiţă. Ea se aşeză gingaş pe masă iar eu le-am făcut semn copiilor să stea cuminţi ca să nu sperie micuţa pasăre albă. Îndată, porumbiţa se transformă într-o fătucă de vreo 8 ani, cu părul blond auriu. Ea fugi spre copiii mei şi se luară la joacă împreună printre colonadele castelului.

Eu am rămas adîncit în gîndurile mele, reflectînd la ceea ce se întîmplase şi tocmai trăiserm. Fătuca reveni curînd şi-şi trecu braţul în jurul gîtului meu cu tandreţe. Apoi brusc micuţa dispăru, dar porumbiţa era din nou acolo şi grăi rar cu o voce omenească: "Numai în primele ore ale nopţii pot să mă transform într-o fiinţă omenească, în timp ce porumbelul mascul se ocupă de cei 12 morţi". Zicînd aceasta, ea îşi luă zborul în cerul azuriu, iar eu mă trezii.

Tot ceea ce am putut spune despre acest vis a fost că el în-

[31] C.G.Jung: "Ma vie...", op. cit., p. 198.

dica o activare neobişnuită a inconştientului. Însă nu cunoşteam o tehnică anume care să-mi permită să elucidez procesele interioare. Ce poate avea în comun un porumbel mascul cu 12 morţi? Apropo de masa de smarald, mi-a venit în minte povestea tabulei smaragdina, care figurează în legenda alchimică a lui Hermes Trismegistul. Conform acestei legende, Hermes Trismegistul ar fi transmis o masă pe care s-ar fi gravat în greceşte esenţa înţelepciunii alchimice.

M-am mai gîndit şi la cei 12 apostoli, la cele 12 luni ale anului, la semnele zodiacale, etc. Dar nu am putu găsi soluţia enigmei. În final, a trebuit să abandonez. Nu mi-a mai rămas altceva de făcut decît să aştept, să-mi văd de treabă în continuare, şi să iau aminte la imaginaţiile mele[32].

Au urmat şi alte impresii vizuale, vise, etc., care nu păreau mai limpezi în dorinţa lui Jung de a înţelege ce se petrece cu el însuşi. De aceea, depăşit de aceste evenimente, el nu găseşte altă soluţie decît aşteptarea răbdătoare şi atenţia sporită la manifestările inconştientului. "Visele pe care le aveam, scrie el, mă impresionau mult, dar nu reuşeau să mă ajute să depăşesc sentimentul de dezorientare care mă locuia. Dimpotrivă, continuam să trăiesc ca sub dominaţia unei presiuni interne. Uneori, aceasta era atît de puternică încît începusem să mă bănuiesc de vreo perturbare psihică"[33].

Jung îşi trecu în revistă scrupulos toate detaliile vieţii, pentru a se lămuri dacă, în spiritul anamnezei freudiene, nu găseşte cumva vreun element psihotic în trecutul său. Dar încercarea sa se dovedi infructuoasă: "Mi-am zis atunci: sînt atît de neştiutor în toate privinţele încît nu pot face nimic altceva decît ce-mi

[32] C.G.Jung: "Ma vie...", op. cit., p. 199-200.
[33] C.G.Jung: "Ma vie...", op. cit., p. 201.

trece prin minte"[34]. Din acel moment, Jung se lăsă conştient în voia impulsiilor inconştientului.

Este interesant de constatat că, din acest moment, fără să o ştie, Jung adoptă o atitudine faţă de viaţa sa interioară care se aseamănă izbitor cu mentalitatea taoistă. Ulterior, el va realiza această asemănare (am spune noi neîntîmplătoare) şi va păşi cu curaj în lumea de reprezentări şi simboluri ale filozofiei taoiste, pentru a-i explora nebănuitele posibilităţi[35].

În spiritul noii sale hotărîri "primul lucru care s-a produs a fost emergenţa unei amintiri din copilărie datînd de la vîrsta de 10 sau 11 ani"[36]. La acea epocă Jung era atras de jocurile de construcţii în care utiliza diferite materiale ca pietrele sau lutul. Aceste amintiri erau acompaniate încă de o vie emoţie, încît Jung şi-a zis: "Hopa!, băieţaşul de odinioară este încă prinprejur şi deţine o viaţă creatoare care îmi lipseşte. Dar oare cum să parvin la ea?"[37] Pentru a redobîndi această epocă din viaţa sa, Jung se decide, nu fără sentimentul că totul este penibil, absurd, să reia jocurile de odinioară, dedicîndu-se lor trup şi suflet atunci cînd timpul îi permitea. "Ocupîndu-mă de aceste lucruri, declară el, gîndurile mele s-au clarificat şi am putut înţelege mai bine fanteziile despre care avusesem pînă atunci numai un pre-

[34] C.G.Jung: "Ma vie...", op. cit., p. 201.

[35] "Şi ce făceau acei oameni, se întreabă Jung transformat în admirator al înţelepţilor chinezi taoişti, pentru a realiza progresul eliberator? Atît cît am putut vedea, ei nu făceau nimic altceva decît să lase lucrurile să se petreacă (*wu wei*), aşa cum o indică magistrul Lu Zi (...). «A lăsa să se petreacă», acţiunea care nu acţionează, abandonul maestrului Eckhart a devenit pentru mine cheia care permite deschiderea porţilor ce duc la cale: *în domeniul psihic, trebuie să laşi lucrurile să se petreacă*". (C.G.Jung: "Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or", Albin Michel, 1979, p. 33.) (N. Tr.)

[36] C.G.Jung: "Ma vie...", op. cit., p. 201-202.

[37] C.G.Jung: "Ma vie...", op. cit., p. 202.

sentiment vag"[38].

Situaţii de aceeaşi natură s-au repetat mereu în viaţa lui Jung. "Prin urmare, de fiecare dată cînd mi se întîmpla să mă simt blocat, pictam sau sculptam o piatră; şi de fiecare dată era un rit de intrare care aducea cu el gînduri şi lucrări"[39]. Multe din lucrările lui Jung s-au născut în aceste împrejurări mai puţin obişnuite.

Spre toamna lui 1913, Jung are senzaţia că presiunea pe care o resimţise pînă atunci în sine se deplasase cumva în afara lui, "ca ceva care plana în aer". "Era ca şi cum nu ar fi fost vorba de o situaţie psihică ci de o realitate concretă"[40]. Au urmat, în aceste condiţii de exteriorizare a tensiunilor interioare, o serie de viziuni care, după cum avea să descopere ulterior, anticipau Primul război mondial. "Din acel moment, declară Jung, datoria mea mi s-a părut stabilită cu claritate: trebuia să încerc să înţeleg ceea ce se întîmpla şi în ce măsură propria mea experienţă vie era legată de cea a colectivităţii"[41]. Într-un cuvînt, Jung începu să-şi noteze fantasmele care îi treceau prin minte atunci cînd se dedica jocului de construcţii, iar acest efort căpătă o importanţă semnificativă.

Rezultatul acestei hotărîri a fost un talaz de fantasme în care Jung face tot posibilul să nu-şi piardă luciditatea. "Mă scufundasem fără nici un ajutor într-o lume complet străină, în care totul mi se părea dificil şi de neînţeles. Trăiam încontinuu într-o tensiune extremă şi aveam adeseori impresia că blocuri uriaşe se prăvălesc peste mine"[42]. A face faţă acestor manifestări ale psihicului abisal devenise o chestiune vitală. "Sentimentul că mă

[38] C.G.Jung: "Ma vie...", op. cit., p. 203.

[39] Ibid

[40] C.G.Jung: "Ma vie...", op. cit., p. 204.

[41] C.G.Jung: "Ma vie...", op. cit., p. 205.

[42] C.G.Jung: "Ma vie...", op. cit., p. 206.

supun unei voințe superioare rezistînd asalturilor inconștientului era de nezdruncinat, iar prezența sa constantă în mine m-a susținut – ca un fir conducător – în împlinirea acestei încercări"[43].

Adeseori, Jung era atît de bulversat încît trebuia să recurgă la exerciții de yoga pentru a-și domina emoțiile. "Dar cum scopul meu era să fac experiența a ceea ce se petrecea în mine, nu am căutat refugiu în aceste exerciții decît în intervalul de timp în care îmi recuperam calmul care îmi permitea să-mi reiau lucrul cu inconștientul"[44].

"În măsura în care izbuteam să traduc în imagini emoțiile care mă agitau, notează Jung, adică să găsesc imaginile care se ascundeau în emoții, se instala o pace interioară. Dacă aș mai fi lăsat cîte ceva pe planul emoției, este de crezut că aș fi fost sfîșiat de conținuturile inconștientului"[45]. Refularea acestor materiale psihice nu ar fi fost o soluție pentru că ar fi condus la nevroză și la o dezintegrare a personalității psihice cu un efect distrugător. "Experiența mea a avut ca rezultat acela de a mă învăța cît este de salutar, din punct de vedere terapeutic, de a conștientiza imaginile care rezidă, disimulate, înapoia emoțiilor"[46].

Jung își notează cu conștiinciozitate fantasmele care îl bîntuie, căutînd în același timp să le priceapă sensul. "Căci atîta vreme cît nu le înțelegem semnificația, fantasmele apar adeseori ca un amestec infernal de elemente solemne și ridicole"[47]. Înțelegerea lor este esențială, ca și luciditatea care ne împiedică

[43] C.G.Jung: "Ma vie...", op. cit., p. 206.
[44] Ibid.
[45] Ibid.
[46] C.G.Jung: "Ma vie...", op. cit., p. 206-207.
[47] C.G.Jung: "Ma vie...", op. cit., p. 207.

să ne identificăm cu conținuturile inconștientului. "Ce este mai important, scrie Jung, este diferențierea dintre conștient și conținuturile inconștientului. Trebuie cumva să le izolăm pe acestea din urmă, iar maniera cea mai simplă de a o face este de a le personifica, apoi de a stabili, pornind de la conștiință, un contact cu aceste personaje[48]". Aceste "personaje" interioare, care îi vor deschide calea speculațiilor privind arhetipurile inconștientului colectiv (*anima*, *animus*, "*bătrînul înțelept*", *Sinele*), constituie entități aparte, care nu sînt identice cu eul subiectului, dar se manifestă în și cu ajutorul subiectului. Confruntarea cu asemenea figuri personificate ale inconștientului îl determină pe Jung să observe: "am înțeles că exista în mine o instanță care putea exprima dorințe despre care nu știam nimic, ba chiar și lucruri care mergeau împotriva mea"[49]. Aceste figuri ofereau adeseori impresia că se bucură de o realitate fizică și că dețin o cunoaștere mai subtilă, "o inteligență intuitivă a lucrurilor", care se pretează la apelativul de *guru* folosit de indieni[50].

Confruntarea cu arhetipurile inconștientului era însoțită de un sentiment insinuant de teamă. "Teama că seria acestor forme ar putea să nu se mai termine, și că aș putea să mă pierd în abisurile insondabile ale ignoranței"[51].

În timpul anilor 1918 și 1920, Jung înțelege însă că "scopul dezvoltării psihice este Sinele". Și că realizarea Lui nu este un proces linear, "ci neapărat o apropriere circulară, «circumam-

[48] C.G.Jung: "Ma vie...", op. cit., p. 217.
[49] C.G.Jung: "Ma vie...", op. cit., p. 213.
[50] Un "guru", afirmă Jung, nu este neapărat o persoană în carne și oase care trăiește în același timp cu discipolul. El poate fi o personalitate a trecutului, un personaj legendar, un maestru yoghin ca de pildă Shankaracharya, sau chiar o instanță interioară, așa cum susține el în aceste rînduri. (N. Tr.)
[51] C.G.Jung: "Ma vie...", op. cit., p. 213.

bulatorie»"[52]. O dezvoltare univocă există numai la începutul acestui proces evolutiv; "după care, totul nu este decît o indicație către centru"[53]. O indicație care apelează și ea la imaginile și fantasmele oniroide, și care amintește, prin structura sa, de reprezentările *centrului* din culturile asiatice, care se numesc *mandalas*[54].

Jung explică concis ce înțelege el prin "mandala" în comentariul său la "Misterul Florii de Aur", o lucrare de alchimie chineză care corespunde uimitor cu propriile sale descoperiri din sfera manifestărilor psihicului abisal. Mandalele nu sînt răspîndite numai în orient ci și în occident, în reprezentările religioase ale Evului Mediu creștin. "Majoritatea îl reprezintă pe Christos în centru, cu cei patru evangheliști sau simbolurile lor în punctele cardinale. Această concepție trebuie să fie foarte veche, pentru că în Egipt Horus și cei patru fii ai săi sînt figurați în aceeași manieră. (Se știe că Horus și cu ai săi patru fii se află într-o relație foarte strînsă cu Christos și cu cei patru evangheliști). Într-o epocă ulterioară găsim o mandala explicită și foarte interesantă în cartea lui Jacob Boehme asupra sufletului. Este cît se poate de evident că aici avem de-a face cu un sistem psihocosmic foarte mult influențat de creștinism. El este numit "ochiul filozofic" sau "oglinda înțelepciunii", ceea ce înseamnă precis un sumar de cunoaștere secretă. Întîlnim cel mai adesea o formă de floare, de cruce sau de roată cu o predilecție clară pentru numărul patru (care amintește tetraktys-ul pitagorician, numărul fundamental). Asemenea mandalas se găsesc și în desenele pe nisip realizate cu scopuri religioase la Pueblos. Dar, desigur, orientul posedă cele mai frumoase mandalas, și mai ales buddhismul tibetan. Am întîlnit desene de mandalas și la oamenii mintal, și aceasta la oameni care nu au, fără doar și poate, nici cea mai mică idee despre asemenea conexiuni"[55]. Mai aflăm precizarea că mandalas se nasc din două izvoare: "primul din aceste izvoare este inconștientul care naște spontan asemenea fantasme; al doilea este viața care, atunci cînd este trăită într-o atitudine de completă dăruire de sine, procură presentimentul Sinelui, al naturii individuale"[56].

Ideile privind centrul și Sinele, care s-au înfiripat în mintea lui Jung în timpul confruntării dramatice cu inconștientul, s-au confirmat mai tîrziu, în 1927, într-un vis. Un vis pe care l-a sintetizat plastic într-o mandala intitulată "Fereastră către eternități". Această imagine a fost reprodusă în cartea citată deja de noi: "Misterul Florii de Aur". Anul următor, Jung pictează o a doua imagine, mandala și ea, care reprezintă în centru un castel aurit. "Eram impresionat, scrie Jung, de forma și alegerea culorilor care mi se păreau că au ceva de chinezesc, deși exterior mandala nu oferea nimic asemănător. Dar imaginea îmi dădea această impresie. A fost o curioasă coincidență aceea de a primi la puțină vreme o scrisoare de la Richard Wilhelm: el îmi trimitea manuscrisul unui tratat alchimic chinez taoist intitulat *Misterul florii de aur* și mă ruga să-i fac un comentariu. Am devorat realmente manuscrisul pentru că acest text îmi aducea o confirmare de necrezut în ce privește mandala și preumblarea în

[52] C.G.Jung: "Ma vie...", op. cit., p. 228-229.
[53] C.G.Jung: "Ma vie...", op. cit., p. 229.
[54] O "mandala" este un cerc sau o figură circulară investită cu facultăți magice, o reprezentare plastică a totalității psihice, care apare și spontan în visele nocturne și în fanteziile noastre din viața trează. Jung a remarcat aceste imagini în experiența sa cu inconștientul, în fanteziile bolnavilor săi, și apoi le-a comparat cu reprezentările de acelși ordin din culturile tradiționale, în special cu cele asiatice (N. Tr.)

[55] C.G.Jung: "Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or", op. cit., p. 39-40.
[56] C.G.Jung: "Commentaire...", op. cit., p. 41.

jurul centrului"[57].

Dar iată şi un vis din acelaşi an, 1927, care reprezintă şi el o mandala:

Mă aflam într-un oraş murdar, negru de funingine. Ploua şi era întunecat: era o noapte de iarnă. Oraşul era Liverpool. Mergeam împreună cu nişte elveţieni, cam zece la număr, pe străzile întunecoase. Aveam sentimentul că venim de la mare, din port, şi că adevăratul oraş se situa sus, pe faleze. Noi mergeam într-acolo. Oraşul îmi amintea de Bâle: jos se află piaţa de mărfuri şi există o străduţă cu scări numită Totengässchen *(calea Morţilor) care duce la un platou situat deasupra, piaţa Sfîntul Petru, cu marea biserică Sfîntul Petru. Ajungînd pe platou, am găsit o piaţă uriaşă abia luminată de felinare, în care dădeau o mulţime de străzi. Cartierele oraşului erau dispuse radial în jurul pieţei. În mijloc se afla un mic iaz în centrul căruia exista o insuliţă. În timp ce totul era cufundat în ploaie, în ceaţă, în fum, şi domnea o noapte abia luminată, insuliţa strălucea în lumina soarelui. Acolo creştea un copac, o magnolia, inundată de flori roşiatice. Era ca şi cum copacul s-ar fi aflat în lumina soarelui, şi ca şi cum ar fi fost el însuşi lumina. Tovarăşii mei făceau remarci asupra vremii proaste şi, manifest, nu vedeau copacul. Ei vorbeau de un alt elveţian care locuia la Liverpool şi se mirau că s-ar fi stablit în tocmai în acest oraş. Eu eram răpit de frumuseţea copacului înflorit şi de insula inundată în lumina soarelui şi gîndeam: "Eu ştiu de ce" şi m-am trezit.*

Apropo de un detaliu al visului, trebuie să adaug o remarcă: fiecare din cartierele oraşului era la rîndul său construit în formă de stea în jurul unui centru. Acesta forma o piaţetă degajată, luminată de un singur felinar, şi ansamblul constituia astfel replica în mic al insuliţei. Ştiam că "celălat elveţian" locuia în vecinătatea unuia din aceste centre secundare.

Acest vis ilustra situaţia mea de atunci. Mai văd şi acum mantalele de ploaie, impremeabilele gri-gălbui lucind de umiditate. Totul era cît se poate de neplăcut, negru şi impenetrabil privirii... aşa cum mă simţeam eu în acea perioadă. Dar aveam viziunea frumuseţii supranaturale şi aceasta îmi dădea curajul să trăiesc. Liverpool este the pool of life, *"iazul vieţii"; căci* liver, *ficatul, este, după o veche concepţie, sălaşul vieţii*[58].

Acest vis a fost hotărîtor pentru Jung, pentru că experienţa lui "vie" s-a asociat cu sentimentul a ceva de definitiv. Visul său exprima limpede scopul confruntării cu manifestările inconştientului, care nu era altul decât *centrul*. "Prin acest vis am înţeles că Sinele este un principiu, un arhetip al orientării şi sensului: în aceasta rezidă funcţia sa salutară"[59]. Jung încetează să mai deseneze mandalas pentru că are certitudinea înţelesului pe **care i l-a oferit, ca un *actus gratiae*, visul de mai sus**[60]. El va urmări însă, pe de o parte, interpretarea tuturor experienţelor trăite în această cea mai importantă perioadă din viaţa sa, în operele de mai tîrziu; paralelismul cu experienţele spirituale ale alchimiştilor creştini, dar şi cu cele ale altor tradiţii culturale, cum ar fi cele ale taoiştilor, etc. Pe de altă parte, Jung va observa şi îndruma fenomenele asemănătoare din viaţa pacienţilor săi. Aşa cum am văzut, el înregistrase deja faptul uimitor că pacienţii săi, nevropaţi şi psihopaţi, produceau adeseori asemenea figuri em-

[57] C.G.Jung: "Ma vie...", op. cit., p. 229.

[58] C.G.Jung: "Ma vie...", op. cit., p. 230-231.
[59] C.G.Jung: "Ma vie...", op. cit., p. 231.
[60] Ibid.

blematice ale centrului.

"Am observat la pacienții mei, femei care nu desenau mandalas ci le dansau. India deține o expresie pentru aceasta: *mandala nrityа*, dansul mandalei. Figurile dansului traduc același sens ca și desenele"[51]. Din nefericire pacienții nu au habar de semnificația simbolurilor în formă de mandala pe care le produc. "Ei sînt doar fascinați de ele și le găsesc expresive și operante, într-un fel sau altul în raport cu starea lor psihică subiectivă"[52].

Percepția sensului acestor mandalas se poate exprima prin desen, de pildă, în timp ce inconștientul îl obligă pe individ să trăiască viața în toată amploarea ei. "Mandala nu este numai expresivă ci și operantă, într-o manieră care se împacă de minune cu concepția chineză. Ea acționează asupra autorului ei. Ea conține o virtute magică imemorială, căci provine la origine din "cercul protector", din "cercul vrăjit" din care s-a conservat magia în numeroase cutume populare"[53]. Imaginea mandalei are ca scop acela "de a trasa un *sulcus primigenius*, o brazdă magică în jurul centrului, templului sau *temenos*-ului (incintă sacră) personalității intime, pentru a împiedică "evadările" sau pentru a apăra în mod apotropaic de devierile cauzate de exterior"[54].

Figurile religioase - simboluri ale Sinelui

În același context al "procesului de individuație", al confruntării cu conținuturile (imagini, viziuni, fantasme, reprezentări intuitive) ale inconștientului arhetipal, se înscrie și relația noastră cu figurile sacre ale religiilor de pretutindeni: Christos, Buddha, Mahomed, etc. Ele nu sînt altceva decît simboluri ale Sinelui, sau expresii dogmatice ale proceselor spirituale cu totul identice cu cel descris de Jung. El o spune explicit: "Simbolul «Christos» este, în calitate de «Fiu al omului», o experiență psihică analoagă unei ființe spirituale superioare cu formă umană, născîndu-se invizibil într-un individ, un corp pneumatic destinat să devină locuința noastră viitoare, un corp pe care îl îmbrăcăm ca pe o haină, după expresia pauliniană ("Voi care ați fost botezați întru Christos, voi l-ați îmbrăcat pe Christos")"[55]. În această viziune interpretativă neobișnuită din perspectiva psihologiei abisale a simbolului lui Christos, "imitarea lui Christos", căutarea perfecțiunii divine capătă un alt sens: ea "ar trebui să urmărească dezvoltarea și înălțarea propriei ființe interioare, dar datorită credinciosului superficial, înclinat spre un formalism mecanic, devine un obiect de cult exterior care tocmai datorită venerației este împiedicat să pătrundă în adîncurile sufletului și să-l transforme în totalitatea corespunzătoare modelului"[56]. Astfel se face că "mijlocitorul divin se află în exterior, în afară, ca o imagine; omul însă rămîne un fragment și e neatins în adîncurile sale"[57]. Pentru că Christos poate fi imitat pînă la stigmatizare, fără ca cel care imită să atingă, chiar și prin aproximare, modelul și, mai ales, sensul său. Pentru că nu este vorba aici de o simplă imitare, admite Jung; ci de "o realizare a modelului prin mijloace proprii – *deo concedente* – în sfera trăirii individuale"[58].

Desigur că aceste idei au fost atacate de Biserică, și poate pe bună dreptate. Pentru că Jung, doritor să-și afle pretutindeni con-

[51] C.G.Jung: "Commentaire...", op. cit., p. 40.
[52] Ibid.
[53] C.G.Jung: "Commentaire...", op. cit., p. 42.
[54] Ibid.

[55] C.G.Jung: "Commentaire...", op. cit., p. 72.
[56] C.G.Jung: "Psihologie și alchimie", op. cit., p. 12.
[57] Ibid.
[58] C.G.Jung: "Psihologie și alchimie", op. cit., p. 13.

firmarea propriilor sale experienţe, a forţat cumva nota. El nu a înţeles, de pildă, că "imitarea modelului divin" nu este neapărat un act formal, aşa cum apare el în zilele noastre. Imitarea, în acest sens, este o "participare mistică", o manieră de a-ţi însuşi virtuţile spirituale ale unei entităţi superioare, extra-mundane, prin copierea rituală a gesturilor ei, sau prin intrarea în contact, ca şi în magia contagioasă, cu entitatea propriu-zisă sau cu simboluri ale ei. În fond, taina euharistiei în creştinism evocă un fenomen de acest gen: credinciosul (adeptul) intră în posesia virtuţilor superioare ale Domnului, consumînd trupul şi sîngele acestuia, la o manieră ritual-simbolică. El devine astfel perfect, ca şi modelul său divin, şi capătă viaţa veşnică sau, după caz, "moştenirea lumii". Acest aspect care ţine de o mentalitate primitivă, dar care poate dovedi la o analiză mai atentă elemente de adevăr surprinzătoare[59], i-a scăpat lui Jung care amestecă adeseori în critica practicilor religioase creştine şi ceva din propria sa aversiune faţă de conduita tatălui său, pastor protestant, care nu a avut niciodată sentimentul că Dumnezeu ar putea fi o experienţă trăită pe viu.

Dacă figurile religioase sînt simboluri ale Sinelui, atunci ce sînt religiile însele? În optica lui Jung, după descrierea jungologului Elie G. Humbert, "Religiile erau enormul efort pe care îl făcea, fără să o ştie, umanitatea, concomitent pentru a menţine dechisă calea organizatorilor inconştienţi şi pentru a-i obliga să îmbrace o formă"[60]. Ele erau mediatori energetici şi informaţionali asumînd astfel funcţii psiho-sociale extrem de importante dacă avem în vedere calamităţile care iau naştere atunci cînd arhetipurile exercită o fascinaţie fără limită.

Jung credea că religia ar fi fost o formă antică de psihoterapie, "şi că aceasta a luat pe socoteala sa ceea ce propuneau odinioară ceremoniile de iniţiere şi marile culte"[61]. "Tratarea psihicului, scrie Jung, avea în vedere, în timpurile trecute, aceleaşi fapte fundamentale ale vieţii umane ca şi psihoterapia modernă"[62].

Conştientizarea care rezultă dintr-o confruntare între inconştientul colectiv şi psihicul individual, subliniază E.G.Humbert, permite acestuia din urmă să recupereze energia investită în păturile profunde ale psihicului[63]. În realitate, nu de recuperare este vorba, ci, mai degrabă, de dizlocare şi de detentă. Pentru că ceea ce este investit în simptomele şi reprezentările inconştientului nu participă la viaţa normală a individului. Totuşi, susţine Jung: "Religiile au stabilit acest ciclu energetic în chip concretist graţie comerţului cu zeii, aşa cum era el posibil printr-un cult"[64]. Şi: "Pentru noi, această manieră de a proceda ar fi prea în contradicţie cu intelectul şi cu morala sa cognitivă – independent de faptul că, istoric vorbind, creştinismul l-a devalorizat prea mult - pentru a putea lua această soluţie drept exemplu sau măcar de a o declara posibilă. Dacă, dimpotrivă, concepem figurile inconştientului ca fenomene sau funcţii colective psihologice, această ipoteză nu mai jeneză în nici un mod conşti-

[59] În fenomenologia afecţiunilor isterice întîlnim foarte des simptome care îmbracă acest aspect de imitare a obiectului (uman). De aceea simptomele au un aspect dual, ele exprimă simbolic (cu ajutorul simbolismului corpului) tendinţe contrare din economia psihică a individului. Se pare însă că acest fenomen de imitare spontană nu este numai o caracteristică a nevrozelor, ci şi a conduitei sănătoase. (N. Tr.)

[60] Elie G. Humbert: "L'homme aux prises avec l'inconscient", op. cit., p. 130.

[61] C.G.Jung: "G.W." 16, § 215.

[62] C.G.Jung: "G.W." 16, § 216.

[63] Elie G. Humbert: "L'homme...", op. cit., p. 131.

[64] C.G.Jung: "Psychologie de l'inconscient", prefaţă şi trad. de R. Cahen, Genève, Librairie de l'Université Georg et Cie, 1952, p. 183.

ința noastră intelectuală"[65]. În fine, "Marile sisteme psihoterapeutice încarnate în religii au luptat pentru a menține dechisă calea lumii arhetipale a psihicului"[66].

În prefața la "Misterul Florii de aur", Jung ne oferă cîteva clarificări care pot traduce poziția sa față de toate formele religioase: "Admirația mea pentru marii filozofi orientali, scrie el, este la fel de indubitabilă ca și *lipsa de respect pe care o arăt față de metafizica lor* [subl.n.J.C.]. De fapt, îi bănuiesc că sînt psihologi simbolici cărora nu le-am putea face un rău mai mare decît de a-i lua în serios la modul literal. Dacă ceea ce au vrut să zică ei a fost într-adevăr metafizică, atunci ar fi zadarnic să vrem să-i înțelegem. Dacă, dimpotrivă, a fost psihologie, i-am putea înțelege și să profităm de pe urma lor, căci *metafizica devine atunci obiect al experienței* [subl.n.J.C.]"[67]. Nimic mai limpede în privința specificului interesului lui Jung atunci cînd abordează filozofiile, misterele și misticile antichității. El se axează, așa cum am mai arătat, pe aspectul viabil, posibil de reprodus, chiar și cu unele amendamente, în viețile noastre moderne. "Pentru că dacă admit că Dumnezeu este absolut și dincolo de orice experiență umană, explică Jung, aceasta mă lasă rece; eu nu pot acționa asupra lui și nici el asupra mea. Dacă dimpotrivă știu că un Dumnezeu este o puternică impulsie a sufletului meu, atunci trebuie să țin cont de el, căci în acel moment el poate deveni puternic, în chip dezagreabil, pînă și în practică (...)"[68].

Într-un cuvînt, Jung nu este atras de credințele (religiile) care se bazează numai pe pura speculație metafizică; în calitatea sa de psiholog al profunzimilor, de explorator al figurilor stranii ale

[65] C.G.Jung: "Psychologie...", op. cit., p. 184.
[66] C.G.Jung: "G W."18, § 1494.
[67] C.G.Jung: "Commentaire...", op. cit., p. 70
[68] C.G.Jung: "Commentaire...", op. cit., p. 70.

inconștientului colectiv, *Jung consideră numai ceea ce are, în cultura spirituală a umanității, un ecou în viața noastră imediată.* Modul cum a înțeles el să "psihologizeze" articolele credinței nu mai are nimic de-a face cu credința în sensul obișnuit, popular-creștin al termenului. El a încercat să faca din experiența religioasă o realitate vie și nu o dogmă care își bazează perenitatea pe criteriul vechimii și al autorității tradiției.

Sinele în viața normală

În fine, nu este deloc lipsit de interes să vedem cum privea Jung problema religiei, a cultului propiu-zis, adică cum înțelegea el simbolismul cultului creștin pe vremea cînd lucra alături de Freud. Am extras un pasaj controversat, chiar și de Jung, despre religia creștină, dintr-o scrisoare adresată lui Freud. Găsim aici un Jung entuziast, care pune umărul în mod substanțial la înflorirea "Cauzei" (psihanalizei), un Jung convins de caracterul sexual al libidoului, și gata să aplice "teoria libidoului" la toate fenomenele sufletului uman.. Scrisoarea este datată 11 februarie 1910 și s-ar putea intitula "Despre funcția religiei".

"Îmi imaginez pentru psihanaliză, scrie Jung, o sarcină mult mai frumoasă și mai vastă decît să se concretizeze într-un ordin etic. Gîndesc că mai trebuie să-i lăsăm timp psihanalizei să infiltreze popoarele pornind de la multe centre, să reînvie la [omul] intelectual sensul simbolicului și miticului, să-l retransforme binișor pe Cristos în acel zeu-profet al viei care a fost, și să canalizeze astfel vechile forțe pulsionale extatice ale creștinismului, și totul cu *unicul* scop de a face din cultul și din mitul sfînt ceea ce erau ele: *o sărbătoare a bucuriei nețărmurite, în care omul are dreptul să fie animal în etos și în sfințenie. Tocmai aceasta era marea frumusețe și funcție a religiei antice,*

care, pentru Dumnezeu-ştie-ce nevoi biologice temporare, a devenit instituţie de lamentare [subl.n. J.C.]. Ce infinitate de delicii şi de voluptate este aici în religia noastră, gata să fie recondusă la autentica sa destinaţie! Creştinismul nu poate lăsa deoparte dezvoltarea etică autentică şi corectă, dar el trebuie să cultive şi să rafineze în el imnul său de durere şi de extaz închinat zeului care moare şi învie, forţa mistică a vinului şi ororile antropofage ale Cinei – forţele vieţii şi ale religiei punîndu-se astfel numai în serviciul acestei forme de dezvoltare etică"[69].

Cu greu am putea găsi o expresie mai provocatoare dar şi mai lucidă, mai complexă (şi care invită la reflecţie), decît cuvintele de mai sus. Este curios însă că, confruntat cu aceste spuse, Jung reculează cuprins de o pudoare intelectuală care ni se pare suspectă. El pune totul pe seama lipsei sale de experienţă juvenilă, şi nu mai vrea să i se aducă aminte de aşa ceva. În realitate, sentimentul că cultura creştină este în minus la capitolul dinamismelor vieţii inconştiente l-a urmărit dintotdeuna. Nu trebuie să ne inducă în eroare limbajul său savant, uneori cam prea abstract, atunci cînd, aşa cum am văzut, tratează problema integrării contrariilor, a centrului, a Sinelui. Jung rămîne conştient că o cultivare extremă a eticii şi moralei creştine, cu aspectele ei atît de puritane, conduce la o pierdere a instinctului, şi la o ameninţare a vieţii însăşi. El nu ne clarifică însă, sau nu o face întotdeauna cu tonul categoric pe care l-ar necesita, ce trebuie să înţelegem prin instinct. Şi ca întotdeauna, atunci cînd nu putem desluşi un aspect al teoriilor cuiva într-o anumită privinţă, ne îndreptăm atenţia stăruitoare asupra vieţii autorului, aşteptînd de la faptele zilnice lămuririle necesare. Fapte care nu exclud, în cazul nostru, elementele "lumeşti", ca să folosim o expresie mai

[69] Sigmund Freud & C.G.Jung: "Correspondance", Gallimard, Paris, 1975.

pedantă.

În acest sens, M. Eliade, în "Jurnalul" său, relatează o întîmplare picantă din viaţa lui Jung, pe care i-ar fi povestit-o doamna Froebe, sponsorul principal al activităţilor cultural-spirituale de la Eranos. Întîmplarea ni se pare semnificativa, însă, tocmai pentru că credem, în virtutea experienţei noastre psihanalitce, că asemenea incidente sînt expresii profane, ce-i drept, dar nu mai puţin lămuritoare în privinţa modului în care se traduc credinţele noastre spirituale în viaţa de zi-cu-zi, sau cum le traduce viaţa de zi-cu-zi. La data de 16 iunie 1952, Eliade scria următoarele:

"Doamna Froebe a cunoscut foarte multă lume, la început teozofi, spiritualişti, ocultişti – apoi psihologi, filozofi, orientalişti; «profesori», cum spunea ea cu admiraţie. (...) E îndeosebi inepuizabilă cînd vorbeşte de Jung şi despre «arhetipuri». (...) Jung s-a purtat cu ea, pînă mai acum cîţiva ani, foarte aspru. Ea, însă, o recunoaşte, se simţea legată de el; «ca de Iahve», cu care se luptă acum, adăugă. Totuşi, odată, invitaţi cu toţi la cineva, în Ascona, Jung a băut mai mult ca de obicei, a silit-o şi pe ea să bea, şi apoi a făcut ritul de care pomeneam acum cîteva zile. Şi-a scos inelul lui – care poartă inscripţia *abraxa* – şi, punîndu-l într-o cupă de vin, a recitat cîteva formule misterioase, apoi i l-a pus ei, în deget. A doua zi, cînd s-au trezit toţi, doamna Froebe i-a spus: «Dumneata, ca psiholog, ai făcut un lucru foarte grav. M-ai legat de dumneata!...» Jung i-a răspuns: «N-am făcut-o eu, a făcut-o *der Selbst*...»"[70].

Iată, am putea zice şi noi, maliţioşi, cum se trădează Sinele în viaţa noastră cotidiană!

Dar, fireşte că aceste lucruri nu trebuie luate în derîdere, chiar dacă bunul nostru simţ ne îndeamnă să le privim cu reticenţă.

[70] M. Eliade: "Jurnal", Humanitas, 1993, Vol. I, p. 225.

Straniul rit "gnostic" la care a supus-o Jung pe susținătoarea sa, doamna Froebe, chiar dacă nu are nici o relevanță spirituală, ne arată totuși un Jung cu veleități de mistagog, care aplică metafizica într-o manieră absolut concretistă, chiar și în cazul scenariilor rituale pe care, așa cum ne-a sugerat-o el însuși, nu ar trebui să le luăm *ad litteram*[71].

De bună seamă că în aceeași dimensiune a integrării aspectelor obscure ale personalității omului modern ar trebui să înțelegem și declarațiile sale consemnate, sub formă de interviu, tot de Mircea Eliade. Să spicuim cîteva aspecte.

Jung: "Marea problemă a psihologiei (...) este reintegrarea contrariilor: le regăsim peste tot și la toate nivelurile. Deja în cartea mea «Psihologie și alchimie», am avut ocazia să mă ocup de integrarea lui «Satan». Căci, atîta vreme cît Satan nu este integrat, lumea nu este vindecată și omul nu este salvat. Dar Satan reprezintă Răul, și oare cum să integrezi Răul? Nu există decît o singură posibilitate: să-l asimilăm, adică să-l ridicăm în conștiință, să-l *facem conștient*. Este ceea ce alchimia numește Conjuncția celor două Principii. Căci, la urma urmei, alchimia reia și prelungește creștinismul. După alchimiști, creștinismul a salvat omul, dar nu și Natura. Alchimistul visează să vindece Lumea în totalitatea sa: piatra filozofală este concepută ca *Filius Macrocosmi* care *vindecă Lumea*. Scopul ultim al «lucrării» alchimice este apokatastaza, *Mintuirea* cosmică".

"Pe planul psihologic, am de-a face cu experiențe religioase

[71] Tot Eliade ne povestește despre admirația vie pe care i-o arăta lui Jung o doamnă în vîrstă de circa 50 de ani. "Aflînd că Jung se scaldă în fiecare dimineață, la șapte, venea cu un sfert de ceas înainte si, în costum de baie, îl aștepta pe mal. [...] Îi spunea lui Jung că îi place să înoate alături de el în Lago Maggiore; *simte că înoată în inconștientul colectiv* [subl. n. J.C.]" (M. Eliade: "Jurnal", op. cit, p. 226).

care au o structură și un simbolism care se pot interpreta. Pentru mine experiența religioasă este *reală*, este *adevărată*: constat că asemenea experiențe pot «salva» sufletul, pot accelera integrarea sa și instaura echilibrul spiritual. Pentru mine, psiholog, starea de har există: este perfecta seninătate a sufletului, echilibrul creator, izvor de energie spirituală".

"Vorbind tot în calitate de psiholog constat că prezența lui Dumnezeu se manifestă, în experiența profundă a psihicului, ca o *coincidentia oppositorum* – și că toată istoria religiilor, toate teologiile sînt aici pentru a confirma că *coincidentia oppositorum* este una din formele cele mai utilizate și cele mai arhaice pentru a exprima realitatea lui Dumnezeu".

M.Eliade: "Reintegrarea opușilor, *coincidentia oppositorum*, este cheia de boltă a sistemului lui Jung. Iată de ce el se interesează de doctrinele orientale, de taoism, de yoga. Aceste tehnici spirituale îi revelează lui Jung «mijloacele utilizate de asiatici pentru a transcende multiplele polarități și a accede la unitatea spirituală». Descoperirea inconștientului colectiv, realizarea de căpătîi a lui Jung, îl conectează pe individ la un imens rezervor de «amintiri istorice»: memoria colectivă, unde supraviețuiește, în esența sa, Istoria întregii umanități". Jung crede că omul ar trebui să profite din plin de acest rezervor: metoda sa analitică vizează tocmai elaborarea mijloacelor de a-l utiliza".

Jung: "Inconștientul colectiv este mai periculos decît dinamita, dar există mijloace de a-l manipula fără prea mari riscuri. Atunci cînd se declanșează o criză psihică, sînteți perfect dotați pentru a o rezolva. Aveți visele și reveriile: dați-vă silința de a le observa. Am putea chiar spune că fiecare vis aduce, în felul său, un mesaj: el nu vă spune numai că ceva nu merge în ființa d-voastră profundă, ci vă aduce, de asemenea, soluția de a ieși din criză. Căci inconștientul colectiv, care vă trimite aceste vise,

posedă deja soluția: de fapt, nu s-a pierdut nimic din vasta experiență imemorială a umanității; toate situațiile imaginabile și toate soluțiile posibile par să fie prevăzute de inconștientul colectiv. Nu aveți decît să observați cu grijă "mesajul" transmis de inconștient și să-l «descifrați»: analiza vă ajută să citiți corect asemenea mesaje..."[72].

La drept vorbind, optimismul lui Jung în privința ajutorului ancestral, spiritual, pe care ni-l oferă inconștientul colectiv nu are o bază reală. Mai întîi, pentru că acest faimos "inconștient colectiv" nu reprezintă o entitate autonomă, așa cum îi place adeseori lui Jung să creadă. El înglobează, mai degrabă ca noțiune, o serie de procese din sfera psihicului și a psiho-somaticului care l-au determinat pe însuși Jung să afirme că arhetipurile, conținuturile inconștientului colectiv, sînt ceea ce biologii numesc *patterns of behaviour* (tiparele comportamentale înnăscute). Pe de altă parte, ideea că toate problemele umanității își au soluția în inconștientul colectiv este și ea deplasată[73]. Problema capitală a morții, de pildă, nu a fost niciodată soluționată în chip hotărîtor de către inconștientul colectiv. Și nu este singura problemă majoră a speciei umane care nu-și găsește rezolvarea în inconștient. Cînd Jung face toate aceste afirmații încrezătoare în valoarea "inteligenței" inconștientului colectiv, cred că trebuie să avem în vedere, mai ales, nevoia sa urgentă de a sensibiliza comunitatea științifică, lumea ecleziastă, etc., la descoperirile sale, care, ce-i drept, aduc foarte multe lămuriri privitoare la

[72] Interviu publicat în Mircea Eliade, "Le Cahiers de l'Herne".

[73] Nici chiar Jung nu crede că toate problemele umane sînt solubile. "Am învățat între timp, scrie el, că problemele vitale cele mai grave și cele mai importante sînt toate, în fond, insolubile, și chiar trebuie să fie astfel, căci ele exprimă polaritatea necesară care este imanentă oricărui sistem cu autoreglare (C.G.Jung: "Commentaire...", op. cit., p. 32).

semnificația vieții spirituale.

În introducerea mea la cartea "Analiza viselor", care cuprindea o selecție de texte compuse de Jung pe marginea chestiunii spinoase a interpretării viselor, scriam, în final, că trebuie neapărat să definim conceptul de "spiritualitate" la Jung, altminteri "gîndirea autorului rămîne oarecum în ceață". Și precizam următoarele: "Dacă trebuie să asimilăm «viața spirituală» cu emergența unui instinct specific, o «pulsiune transcendentală», ceva ce urmărește unificarea personalității scindate a individului, atunci ne aflăm pe teritoriul psihanalizei care poate admite existența unei *funcții psihice totalizante* și, de asemenea, a unei fenomenologii aferente. Dacă «viața spirituală» definește fenomene de alt ordin, adică ceea ce Biserica oficială ne cere să credem, atunci viziunile junghiene nu au nici o relevanță!"[74]. Desigur că numai în lumina acestei precizări, atît de necesare, putem aprecia geniul descoperirilor lui Jung în domeniul vieții religioase privită în consonanță cu experiențele sale din sfera psihologiei inconștientului. Chiar dacă, adeseori, extrapolările sale psihologizante în domeniul istoriei religiilor, sau spiritualizante, în sfera tratamentului psihanalitic, lasă de dorit. Din nefericire, însă, cel care studiază în profunzime lucrările lui Jung are sentimentul, la un moment dat, că autorul nu îndrăznește să facă pasul hotărîtor înspre valorizarea clară, psihanalitică, a vieții religioase. Și aceasta pentru că, adeseori, Jung țintește, în lucrările sale, să atragă bunăvoința teologilor și a savanților din cele mai diferite domenii ale științei și, nu în ultimul rînd, a publicului profan care arată interes pentru aceste subiecte complexe. Această obsesie de a convinge neapărat, de atragere de partea sa, dar și de a cîștiga bunăvoința, l-a împiedicat pe Jung

[74] C.G.Jung: "Analiza viselor", AROPA, 1998, p. 19-20.

să-şi declare precis poziţia.

Pe de altă parte, este probabil că teoriile lui Jung în privinţa vieţii religioase, privite în conexiune cu experienţa inconştientului, să nu fi depăşit niciodată o abordare mai ales pe planul intelectului. Jung insistă tot timpul să luăm aminte la visele şi reveriile noastre dar, uită că există manifestări ale personalităţii noastre care se limitează la sfera energeticii psihice, a libidoului. Există componente ale personalităţii noastre care nu pot fi nici vizualizate şi nici abordate direct prin analiză. Aceste aspecte nu pot fi decît trăite, consumate, în sfera individualităţii; prin urmare, ele nu pot face obiectul unei metode general aplicabile de integrare. În fine, problematica totalităţii umane, implicînd unirea opuşilor, capătă la fiecare individ în parte expresiile cele mai neobişnuite. Este cu neputinţă să convingi asemenea indivizi că manipularea imaginilor – vise, reverii, fantezii – este singura metodă "salvatoare" din criza existenţială (sau, dacă vreţi, spirituală) în care ne aflăm la un moment dat. Mai este nevoie de ceva, şi acest "ceva" nu pare că este de găsit în psihologia lui Jung[75].

[75] Sentimentul de incompletitudine legat de "metoda" lui Jung explică atacurile provenite din partea cercetătorilor din sfera vieţii religioase, a practicilor yoga, mandala, etc. Julius Evola, de pildă, îi impută lui Jung că a redus teoria şi practica mandalei la un exerciţiu terapeutic în care avem de-a face cu nebuni. Ori, susţine acelaşi, tehnicile yoga nu au fost niciodată adoptate de oameni cu dezechilibre nervoase, ele nu se adresează nevropaţilor (v. J.E.: "Le Yoga tantrique", Fayard, 1971). Discuţia rămîne, desigur, deschisă: pentru că nu ştim exact dacă disocierile nervoase tratate de Jung (şi hizofreniile) nu au ceva în comun cu ideea de ruptură, de minus pe planul vieţii spirituale.

Pe de altă parte, este simptomatic faptul că Jung însuşi resimţea imperios nevoia unei confirmări pe planul experienţei de viaţă a teoriilor şi tehnicilor sale de integrare a inconştientului. Tot Eliade notează, la un moment dat, că: "Stînd mult de vorbă cu el [cu Jung, n.n. J.C.], am văzut cît ţine să afirme că şi el a avut experienţe «numinoase»" (Op. cit., p. 230)

Nota Bene: Articolele selectate pentru volumul de faţă provin din cîteva cărţi publicate de Jung; ele nu au făcut niciodată obiectul unui volum de sine stătător. Titlurile lor originale, în traducere franceză, sînt următoarele: "L"Esprit et la vie", "La psychologie moderne ouvre une voie de compréhension", "Sur la résurrection", "Introduction", "Le Christ, symbole du Soi".

Aşa cum am procedat şi cu "Analiza viselor", o antologie de scrieri despre interpretarea viselor, nu m-am limitat nici aici la simpla traducere a materialelor, lucru altminteri la îndemîna oricui, ci am găsit de cuviinţă să ofer cititorului o mulţime de informaţii suplimentare: note, interpretări, sugestii, explicaţii şi paralele critice, care să lărgească orizontul lecturii. Acest aspect a scăpat "criticilor" mei care nu au înţeles că o carte de acest gen nu mai este doar opera autorului ei, ci şi a specialistului care o abordează dintr-o perspectivă mai mult sau mai puţin partizană.

De altfel, ideea de a adnota lucrările unui anumit autor nu este nouă. Cea mai mare parte a literaturii filozofice clasice chineze prezintă această particularitate: ea conţine atît opera originală a unui autor consacrat, cît şi "aripile", adică adăugirile şi observaţiile critice, care fac desigur notă aparte, ale exegeţilor...

Pe de altă parte, trebuie precizat că titlul acestei lucrări, "Psihanaliza fenomenelor religioase", are în vedere o certitudine care nu este împărtăşită de toţi adepţii şi criticii lui Jung. Aceea că psihologia lui Jung nu este mai puţin psihanaliză decît psihanaliza lui Freud sau a urmaşilor săi. De aceea pomenesc pe tot parcursul acestei cărţi, în notele şi observaţiile mele, de psihanaliză, chiar dacă Jung însuşi preferă expresii de genul "psihologie modernă" pentru a-şi desemna propriul său demers. Din punctul meu de vedere "psihologia" lui Jung este un capitol esenţial al psihanalizei clasice (ca şi aportul lui Adler la înţele-

gerea fenomenelor de compensare psihică a deficiențelor organice), pentru că ea se inspiră din aceasta din urmă: Jung, în multe privințe, nu a făcut decît să prelungească pînă la ultimele lor consecințe observațiile pertinente, din domeniul clinic dar și al psihanalizei aplicate, emise de Freud. (Desigur că sintagma mea "nu a făcut decît" nu trebuie privită ca o minimalizare a operei junghiene.)

Dar chiar și Jung recunoaște că, la urma urmei, el l-a urmat (slujit) pe Freud, în ciuda faptului că junghienii și freudienii se vor adversari și nicidecum colegi. O mărturie în sensul continuității în spirit freudian din opera junghiană ne-o oferă din nou M. Eliade. În anul 1956, Jung i-a trimis lui B. Nelson, care pregătea un volum pentru centenarul lui Freud, o scrisoare în care afirma "că se va înțelege mai tîrziu că el a fost singurul discipol *adevărat* al lui Freud, că numai el singur *a continuat* opera lui Freud și i-a imitat exemplul"[1].

Lista principalelor lucrări consultate:

"La vie symbolique-Psychologie et vie religieuse", Albin Michel, 1989.

"Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or", Albin Michel, 1979.

"Aïon"(Etudes sur la phénoménologie du Soi), Albin Michel, 1983.

"Problèmes de l'âme moderne", Buchet/Chastel, 1960.

"Psychologie du transfert", Albin Michel.

[1] Mircea Eliade: "Jurnal", Humanitas, 1993, vol. I, p. 404.

Psihanaliza fenomenelor religioase

1. Spiritul şi viaţa

Problema raporturilor dintre spirit şi viaţă este una dintre cele mai complicate, pentru că trebuie să veghem să nu ne lăsăm furaţi de reţeaua termenilor cu ajutorul cărora încercăm dintotdeauna să circumscriem marile enigme. Căci oare cum am putea încastra în mişcarea unui proces mental complexul faptelor aproape infinite, pe care le desemnăm prin termeni ca "spirit" şi "viaţă", altfel decît traducîndu-i drama în concepte verbale – simple jetoane intelectuale? Această îndoială pe care o îndreptăm asupra conceptului verbal mi se pare desigur dezagreabilă; dar mi se mai pare şi de circumstanţă, atunci cînd încercăm să vorbim de lucruri fundamentale. În orice caz, cuvintele "spirit" şi "viaţă" ne sînt familiare; ele ne sînt cunoştinţe vechi, piese pe care le mutăm de milenii pe eşichierul gîndirii. Problema se punea, fără îndoială, în timpurile ancestrale, atunci cînd un om făcea tulburătoarea descoperire că suflul care părăsea corpul muribundului era probabil altceva decît o mişcare a aerului. Prin urmare, nu este întîmplător că cuvintele onomatopeice ca *ruch, ruach, roho* (ebraică, swahili, arabă) desemnează totodată şi spiritul, cu nu mai puţină precizie decît grecescul πνευμα şi latinescul *spiritus*.

Ori, în ciuda tuturor cunoștințelor pe care le avem despre înțelesul său, știm noi oare ce este acela *spirit*? Sau, măcar, sîntem noi siguri că atunci cînd folosim acest cuvînt înțelegem cu toții același lucru? Cuvîntul spirit este atît de ambiguu și de suspect... Nu este el, oare, multivoc? Același termen desemnează o idee nereprezentabilă, transcendentă, cu semnificație universală; iar mai banal, o noțiune analoagă aceleia a cuvîntului englezesc "mind"; el desemnează totodată vivacitatea intelectuală; apoi o fantomă și, de asemenea, un complex inconștient care provoacă fenomenele spiritiștilor, ca de pildă mesele mișcătoare, scriitura automatică, spiritele care își fac simțită prezența prin ciocănituri; apoi, într-un sens figurat, atitudinea dominantă a unui anumit grup social – "spiritul care domnea în cutare loc" – și, în fine, aplicat la corpul material, duhul vinului, al sării, pînă la băuturile spirtoase. Nu mă las furat de glume de prost gust. În aceste apropieri avem de-a face cu un caracter venerabil al limbii, care denotă o moleșeală paralizantă a gîndirii noastre; este un obstacol tragic pentru toți cei care speră să atingă, prin gama cuvintelor, înaltele regiuni extraterestre ale ideilor pure. Căci atunci cînd pronunțăm cuvîntul "spirit", sensul momentan restrîns asupra căruia punem accentul nu izbutește să suprime în totalitate multiplele sensuri care se itesc în acest termen.

Sîntem deci obligați să ne punem întrebarea următoare care este fundamentală: "oare ce se înțelege, la propriu vorbind, prin cuvîntul *spirit*, atunci cînd este folosit în relație cu noțiunea de *viață*?" Nu trebuie nicidecum să presupunem că fiecare știe exact ce trebuie înțeles prin "spirit" sau prin "viață".

Nu sînt filozof; nu sînt decît un empirist și, în prezența oricărei întrebări dificile, am tendința să mă bizui pe experiență pentru a decide ce și cum. Cînd lipsește baza de experiență la îndemînă, prefer să las fără răspuns întrebarea pusă. Prin urmare,

mă voi strădui întotdeauna să readuc mărimile abstracte la conținutul lor empiric pentru a fi oarecum sigur că știu despre ce vorbesc. Trebuie să mărturisesc că n-am habar ce este spiritul în sine, la fel cum ignor și ce este "viața". Nu cunosc viața decît sub aspectul *corpurilor vii*: ce ar putea fi ea în sine, în stare abstractă, în afara unui singur cuvînt, mă simt incapabil să bănuiesc, chiar și obscur. Prin urmare, va trebui să vorbesc mai întîi nu de viață ci de corpul viu, nu de spirit ci de psihic. Și nu pentru că aș vrea să mă sustrag examinării întrebării cu privire la trup și suflet; dimpotrivă, sper mai degrabă că ajutorul acestui fundament empiric ar putea să-i ofere spiritului o existență reală - și asta fără ca viața să plătească nota.

Noțiunea de corp viu prezintă mai puține dificultăți în calea explicării, pentru scopul pe care îl urmărim aici, decît noțiunea generală de viață: corpul se percepe, el este accesibil experienței noastre, el se oferă posibilității noastre de a percepe. Prin urmare, vom fi de acord să spunem că corpul este un sistem de unități materiale adaptat scopurilor vieții și interior coordonat; este un fenomen sesizabil prin simțuri sau – mai simplu – *o dispoziție adaptată a materiei* care face posibilă ființa vie. Pentru a evita orice confuzie, doresc să atrag atenția asupra faptului că, în definiția corpului, nu am făcut să intervină ceea ce desemnez prin termenul vag de "ființă vie". Această separare, pe care nu vreau pentru moment nici să o apăr, nici să o critic, are ca scop să ne permită să considerăm corpul, nu ca pe o simplă alcătuire materială, ci ca pe un sistem material pregătit pentru viață, care face posibilă viața cu condiția totuși să admitem că în ciuda dispozițiilor sale, și oricare ar fi ele, el nu ar putea trăi fără să intervină "natura vie". Căci, lăsînd la o parte sensul pe care l-ar putea avea această "natură vie", îi lipsește corpului, atunci cînd îl privim ca atare, ceva indispensabil vieții: *psihicul*. Este

ceea ce ne arată în primul rînd experienţa noastră imediată, cea pe care o trăim vizavi de noi înşine, şi apoi experienţa imediată care o trăim vizavi de ceilalţi; este ceea ce ştim prin deducţii ştiinţifice în privinţa vertebratelor superioare, şi nu mai puţin în cea a animalelor inferioare şi a plantelor.

Oare ar trebui să punem pe acelaşi plan, să identificăm "natura vie", despre care am vorbit adineaori, şi psihicul pe care îl cunoaştem imediat prin conştiinţa umană, şi să reconstituim astfel antica dualitate, bine cunoscută, a sufletului şi corpului? Sau mai degrabă există o oarecare motivaţie care să autorizeze o separare între natura vie şi viaţă? Ar trebui să admitem că şi sufletul este un sistem adaptat pentru un scop, o *dispoziţie* care nu mai este numai a materiei pregătite pentru viaţă, ci a *materiei trăitoare*, sau mai exact a *procesului vieţii*. Nu sînt deloc sigur că această modalitate de a vedea lucrurile ar fi general acceptată; sîntem atît de obişnuiţi cu ideea că sufletul şi corpul constituie unitatea vie, încît avem înclinaţia de a considera sufletul ca o simplă organizare a proceselor vitale care se derulează în corp.

În măsura în care experienţa noastră ne permite să tragem concluzii asupra naturii sufletului, ea ne arată procesul psihic în dependenţa sa de sistemul nervos. Ştim cu suficientă certitudine că distrugerea unor părţi ale creierului provoacă deteriorări psihice corespunzătoare. Măduva spinării şi creierul conţin, în ansamblu, conexiunile căilor senzoriale şi motrice, ceea ce s-a numit îndeobşte *arc reflex*. Ce trebuie să înţelegem prin acest termen. Un exemplu simplu ne va permite să-l explicăm. Atingem cu degetul un obiect fierbinte - îndată căldura excită terminaţiile nervilor tactili. Această excitaţie modifică starea căii aferente pînă la măduva spinării şi de aici pînă la creier. Dar acolo în măduvă, celulele ganglionare au captat excitaţia tactilă; ele au transmis modificarea stării către celulele ganglionare motrice din vecinătate care, la rîndu-le, excită muşchii braţului, provocînd astfel o bruscă contractură musculară şi retragerea mîinii. Toate acestea se derulează cu o asemenea rapiditate încît, adeseori, percepţia conştientă a durerii nu se produce decît atunci cînd mîna a fost deja retrasă. Reacţia se produce, aşadar, automat şi nu devine conştientă decît mai tîrziu. Eul care percepe ia cunoştinţă de ceea ce s-a petrecut în măduvă sub forma unei imagini pe care o asociază cu concepte şi cuvinte. Cu ajutorul unui act reflex de acest gen, adică o excitaţie care vine de la exterior spre interior şi un impuls care merge în sens invers, ne putem face o idee despre procesele care servesc ca bază psihicului. Să luăm acum un caz mai simplu: auzim un zgomot indistinct care, iniţial, nu are alt efect decît de a ne incita să-l ascultăm pentru a descoperi ce este el. În acest caz, excitaţia auditivă declanşează o suită de reprezentări, adică de imagini care i se asociază. Acestea sînt fie imagini auditive, fie imagini vizuale, fie imagini afective. Folosesc termenul "imagine" numai în sensul de reprezentare. Un fapt psihic oarecare nu poate, evident, să devină conţinut al conştiinţei decît dacă este prevăzut cu un caracter reprezentativ, dacă este *imaginabil*[1]. Numesc, deci, *imagini* toate conţinuturile conştiente pentru că ele sînt reproduceri ale proceselor cerebrale.

La seria de imagini declanşată de excitaţia auditivă vine să se adauge brusc o imagine-amintire auditivă asociată cu o imagine

[1] O definiţie mai precisă a acestui proces o găsim la Freud. Un conţinut inconştient nu poate deveni conştient decît dacă se asociază cu o reprezentare verbală. Este evident că orice formă de percepţie exterioară, fie ea şi auditivă, se comportă ca şi conţinuturile psihicului inconştient: pentru a fi conştientizată, percepţia trebuie să apeleze la ajutorul unei reprezentări verbale. În acest sens, nu este nevoie să avem o reprezentare foarte precisă a percepţiei respective: excitaţia sonoră, de pildă, poate fi reprezentată foarte simplu prin ideea de "sunet". (N. Tr.)

vizuală, de pildă, un şarpe cu clopoţei şi zgomotul său specific. Un semnal de alarmă se declanşează automat în toată musculatura; arcul reflex este complet. Dar acest caz se deosebeşte de cel precedent pentru că un proces cerebral, o suită de imagini mentale, s-a inserat între excitaţia senzorială şi impulsul motric. Brusca tensionare a corpului declanşează la rîndu-i fenomene cardiace şi circulatorii; acest ansamblu capătă psihic forma de spaimă.

Putem astfel să ne facem o idee de ceea ce este psihicul. El se compune din reproducerile proceselor simple în creier şi din reproducerile acestor reproduceri într-o serie aproape infinită. Aceste reproduceri au proprietatea de a fi *conştiente*. Natura conştiinţei este o enigmă a cărei soluţie eu nu o cunosc. În chip pur formal, am putea spune că psihicul este considerat ca fiind conştient pornind din momentul în care el intră în relaţie cu eul. Dacă această relaţie nu există, el este inconştient. Uitarea arată cît de des şi cu cîtă uşurinţă conţinuturile [psihicului] îşi pierd contactul cu eul. De aceea ne place să comparăm conştiinţa cu lumina unui proiector[2]. Numai obiectele asupra cărora cade fascicolul luminos intră în cîmpul percepţiei mele. Dar dacă se întîmplă ca un obiect să rămînă în umbră, totuşi el nu a încetat să existe; numai că nu-l vedem. Prin urmare, conţinutul psihic despre care nu am cunoştinţă se află şi el pe undeva iar starea în care se găseşte el, după toate aparenţele, nu diferă de cea în care era cînd eul îl vedea[3].

[2] Spotul luminos al proiectorului evocă mai degrabă faptul atenţiei. Adică al concentrării mentale care face ca din noianul de senzaţii şi impresii externe şi/sau interne să izolăm ceea ce ne interesează în mod deosebit. Este ceva asemănător cu o lupă care amplifică imaginea vizuală a unui obiect sau cuvînt dintr-o serie mai mult sau mai puţin distinctă. (N. Tr.)

[3] Există totuşi o diferenţă: conştientizarea adaugă obiectului respectiv o dimensiune afectivă subiectivă, care provine din intervenţia complexelor per-

În aceste condiţii, conştiinţa trebuie că este suficient explicată considerînd-o în relaţie cu eul. Dar punctul critic este eul. Oare, ce trebuie să înţelegem prin acest cuvînt? După toate probabilităţile avem de-a face cu un factor a cărui alcătuire este variată. El se sprijină pe reproducerea funcţiilor senzoriale care transmit excitaţiile venind din exterior şi din interior; în plus, ei se bazează pe o acumulare enormă de reproduceri de imagini ale trecutului. Toate aceste componente foarte diverse au nevoie de o puternică coeziune, iar noi am constatat că această sarcină îi revine conştiinţei. Astfel, conştiinţa pare a fi precondiţia indispensabilă eului. Dar, pe de altă parte, conştiinţa nu este posibilă fără eu. Această contradicţie aparentă poate fi respinsă dacă admitem că şi eul este o reproducere: a unui mare număr de procese şi a conexiunii lor; o reproducere a tuturor proceselor şi conţinuturilor care constituie conştiinţa eului. Multitudinea lor constituie o unitate deoarece raportul lor cu conştiinţa este un soi de gravitaţie care atrage elementele particulare spre un centru probabil virtual. Astfel se face că nu vorbesc numai de eu, ci de *un complex al eului*, admiţînd, ceea ce este fundamental, că acest eu, fiind o alcătuire foarte variabilă, deci instabilă, nu ar fi pur şi simplu eul. (Îmi este imposibil să mă opresc aici la transformările clasice ale eului pe care le întîlnim la alienaţi şi în vis.)

Această concepţie a eului ca alcătuire de elemente psihice ne conduce logic la următoarea întrebare: Oare, eul este imaginea centrală, adică reprezentantul exclusiv al totalităţii fiinţei umane? Oare, conţine şi exprimă el toate conţinuturile şi toate funcţiile?

Răspunsul trebuie să fie negativ. Conştiinţa eului este un

sonale ale individului care conştientizează. Dacă un apus de soare, de pildă, nu este în sine decît un apus de soare, el capătă a valoare afectivă nuanţată atunci cînd este perceput de o persoană anume. (N. Tr.)

complex care nu înglobează totalitatea ființei umane: ea a uitat mai mult decît știe[4]. Ea a auzit și a văzut o infinitate de lucruri de care nu a avut niciodată habar. Ea nu a știut nimic de gîndurile care răsăreau dincolo de hotarele ei. Eul nu are nici cea mai vagă idee despre reglarea atît de incredibil de importantă a proceselor corporale interne, care intră în sarcina sistemului nervos vegetativ. Ceea ce eul conține în el este, probabil, partea cea mai infimă din ceea ce ar trebui să conțină o conștiință completă.

Prin urmare, eul nu poate fi decît un complex parțial. Probabil că el este acel complex originar a cărui coeziune internă este conștiința. Dar, oare, să se limiteze conștiința numai la complexul eului? Într-adevăr, nu vedem de ce numai coeziunea unei anumite părți a funcțiilor senzoriale și a unei anumite părți a materialelor provenind din amintire ar trebui să fie, în exclusivitate, conștiință. Și complexele văzului și auzului dispun de o organizare perfectă înăuntru. Nu există nici un motiv de a nu admite faptul că nu ar putea fi și ele conștiință[5]. Cazul Helenei Keller, o surdă, mută și oarbă, arată perfect că simțul tactil și cel cenestezic sînt suficiente pentru a construi și a face posibilă o conștiință, limitată ce-i drept, numai la aceste simțuri. Iată de ce îmi reprezint conștiința eului ca o alcătuire din diverse "conștiințe senzoriale", diversele conștiințe particulare independente

[4] Nu este vorba aici numai de uitare. *Refularea*, în accepția ei freudiană, își are rolul bine determinat în limitarea hotarelor conștiinței. Din nefericire, Jung, după despărțirea dramatică de mai vîrstnicul său confrate și mentor spiritual (Freud), a evitat, cît a fost cu putință, să insiste prea mult asupra acestui concept care ocupă un loc central în psihanaliză. (N. Tr.)

[5] Încercînd să evite conceptul de refulare (v. n. 4), Jung caută să ne convingă cu alte exemple că conștiința are o arie mai largă, că ea nu se limitează la hotarele "complexului eului". În fond, el încearcă să definească conceptul de *totalitate psihică*, care înglobează conștientul și inconștientul, dar fără a insista asupra elementelor refulate ale inconștientului. (N. Tr.)

au fuzionat în unitatea eului plasată deasupra lor.

Dar cum conștiința eului nu înglobează nicidecum toate activitățile și nici toate fenomenele psihice, altfel spus întrucît ea nu conține în ea toate reproducerile, iar voința, în ciuda eforturilor sale, nu izbutește să penetreze în unele regiuni care îi rămîn închise, problema se pune de a ști dacă nu există o coeziune analoagă conștiinței eului care ar îngloba toate activitățile psihice, un soi de conștiință mai înaltă și mai vastă în care s-ar cuprinde și eul. Este posibil ca eul nostru să fie și el înglobat într-o conștiință mai perfectă, ca un cerc mai mic într-un cerc mai mare.

Tot așa cum activitățile văzului, auzului, etc., oferă o imagine a lor care, raportată la un eu, crează caracterul conștient al acestei activități, și eul poate fi considerat, după cum am arătat, ca o imagine a totalității activităților pe care le cuprinde. Ba chiar am putea pretinde ca toate activitățile psihice laolaltă să producă o imagine care ar cuprinde esențialul naturii lor, altminteri nu le-am putea considera drept psihice. Astfel, nu vedem de ce activitățile psihice inconștiente nu ar avea și ele acest caracter de imagini, ca și cele care se prezintă conștiinței noastre. Întrucît omul, după cum se pare, este o unitate vitală care se cuprinde pe sine, am fi tentați să conchidem că imaginile tuturor activităților psihice ar putea fi cuprinse într-o imagine de ansamblu a omului total și văzute de el ca un eu.

Împotriva acestei ipoteze, nu voi prezenta nici o obiecție esențială: totuși ea va rămîne reverie goală atîta vreme cît nu vom resimți nevoia de a o utiliza pentru a explica oarece. Chiar dacă simțim nevoia să recurgem la ideea unei conștiințe superioare pentru a explica unele fapte psihice, aceasta ar rămîne totuși o simplă ipoteză. Căci înțelegerea noastră nu are puterea să dovedească că există o conștiință superioară celei pe care o

cunoaștem. Întotdeauna va rămîne posibilitatea ca, în umbra de dincolo de conștiința noastră, lucrurile să fie foarte diferite de ceea ce ne permit să ne imaginăm cele mai îndrăznețe dintre mințile inventive.

Voi reveni asupra acestei probleme mai tîrziu în expunerea mea. Pentru moment, o vom lăsa de-o parte pentru a ne reîntoarce la prima chestiune a sufletului și corpului. După tot ceea ce am spus pînă acum, am putea să ne facem o părere despre ideea de *suflet, a cărui esență frapează ca fenomen de reproducere*. Sufletul este o suită de imagini, în sensul cel mai larg: dar el nu este o juxtapunere, sau o succesiune fortuită; el este, dimpotrivă, o construcție logică și dotată în cel mai înalt grad, un soi de viziune în imagini a activităților vieții. Și după cum materia corpului apt pentru viață are nevoie de psihic pentru a-și exercita activitatea vitală, tot așa și „sufletul" presupune corpul viu, pentru ca imaginile sale să poată fi existe.

Suflet și corp sînt probabil un cuplu antagonistic ca atare, ele exprimă *o singură ființă* a cărei natură nu poate fi înțeleasă numai prin manifestarea sa materială și nici prin percepția internă imediată. Se știe că o concepție antică face să se nască omul din întîlnirea dintre un suflet și un corp. Fără îndoială, este mai exact să spunem că o ființă vie necunoscută, despre natura căreia nu s-ar putea spune nimic, excepînd faptul că în acest mod desemnăm noi o substanță vie, apare exterior sub forma unui corp material și se percepe interior ca o suită de imagini ale activităților vitale care se derulează în corp. La urma urmei, ne întrebăm dacă această separare a sufletului și corpului nu este, la drept vorbind, o măsură pe care a luat-o înțelegerea noastră

[6] Pentru Jung sufletul și psihicul sînt identice. De obicei, în scrierile sale, el folosește termenul *psyche* pentru a cuprinde aceste două înțelesuri. Rămîne în sarcina traducătorilor să decidă folosirea alternativă a lor. (N. Tr.)

pentru a provoca luarea de cunoștință, o distincție indispensabilă cunoașterii unei stări de lucruri sub două aspecte cărora le-am acordat, fără nici un drept, o realitate independentă.

Intervenția științei nu ne-a permis să sesizăm enigma vieții nici în materia organică și nici în misterioasele serii de imagini ale sufletului. Așa că sîntem mereu în căutarea "naturii vii"a cărei existență trebuie să o admitem dincolo de ceea ce am putea atinge noi prin experiență[7]. Cînd cunoști abisurile fiziologiei ești cuprins de amețeală, iar cel care știe cîte ceva despre suflet disperă la ideea că această ființă stranie și fugitivă ar putea să nu "cunoască" niciodată nimic, decît într-o manieră mai mult aproximativă.

Din acest punct de vedere, am putea să ne pierdem speranța de a ajunge la ceva esențial în privința acestui factor indecis cu multiple fațete care s-a numit "spirit". Un singur punct pare clar că "natura vie" rezumă ideea vieții în corp, spiritul este rezumatul noțiunii de "natură psihică"; adeseori, de altminteri, folosim cuvîntul "spirit" confundîndu-l cu acela de suflet. În el însuși, "spiritul" este la fel de nebulos ca și "natura vie". Iar îndoiala pe care o avem asupra identității finale a sufletului și corpului se întoarce asupra opoziției aparente între "spirit" și "natură vie". Fără îndoială că și ele sînt unul și același lucru.

Oare ne sînt necesare asemenea aproximări? Nu ne-am putea mulțumi cu contrastul deja suficient de misterios dintre psihic și corp? Din punctul de vedere al științelor naturale este ceea ce ar trebui să facem. Dar mai există și un punct de vedere impus de morala cunoașterii noastre, care nu numai că ne permite dar ne și

[7] Jung crează sentimentul că "natura vie" ar fi ceva misterios, uitînd că nu avem (și) aici decît un termen convențional cu care vrem să desemnăm o anumită *stare de lucruri* care se oferă percepției noastre și care diferă de ceea ce s-a numit materie anorganică. (N. Tr.)

impune să mergem mai departe și să trecem această barieră aparent insurmontabilă: acest punct de vedere este cel al *psihologiei*.

În meditațiile de pînă acum, eu m-am plasat în punctul de vedere realist al gîndirii științelor naturale, fără a mă îndoi de fundamentele pe care m-am bizuit. Dar pentru a putea explica pe scurt ce înțeleg prin punct de vedere psihologic, trebuie să arăt că putem avea serioase îndoieli asupra dreptului exclusiv al acestei concepții realiste. Să luăm ca exemplu ceea ce, pentru înțelegerea naivă, este lucrul cel mai real: materia. Nu posedăm asupra naturii materiei decît ipoteze obscure teoretice, imagini create de sufletul nostru. Mișcarea ondulatorie, sau emanația solară care atinge ochiul meu este transformată de el în lumină. Sufletul meu este cel care, cu bogăția sa de imagini, atribuie lumii culoare și sunet, iar ceea ce eu consider drept certitudinea cea mai rațională reală dintre toate, experiența, este, în forma sa cea mai elementară, un edificiu peste măsură de complicat, format din imagini psihice[8]. Prin urmare, nu mai rămîne, în mare, aproape nimic care să fie experiență imediată în afara psihicului[9]. Totul este transmis, tradus, filtrat, alegorizat, deformat și chiar falsificat de către el. Noi sîntem în așa măsură înveșmîntați într-un nor de imagini schimbătoare și iluzorii la infinit, încît am

[8] Și totuși, experiența nu este atît de subiectivă pe cît ar vrea să ne facă să credem Jung. Altminteri nu ar fi cu putință nimic din ceea ce secolul nostru, mai ales, a adus ca revoluționar în tărîmul științei și tehnicii. Dacă totuși Jung atribuie experienței o doză cam mare de relativitate este pentru că, ca de obicei, el vrea să împace, în expunerile sale, și capra și varza. Atunci cînd se adresează mediilor teologale el are grijă să nu le supere peste măsură, și în acest sens își îndulcește tonul și cutezanța pozitivistă. Apoi procedează taman pe dos, cînd vrea să-i cîștige pe reprezentanții științei. (N. Tr.)

[9] Experiența noastră este mediată de psihic. De aceea nu poate fi numită "imediată". (N. Tr.)

putea afirma, ca și marele sceptic bine cunoscut: "Nimic nu este adevărat – și nici măcar ceea ce zic eu acum". Acest nor este atît de gros și de înșelător în jurul nostru încît a fost necesar să inventăm științele exacte pentru a sesiza cel puțin o luminiță din ceea ce s-a numit natura "reală" a lucrurilor. Este adevărat că, pentru înțelegerea naivă, această lume mult prea opacă nu pare de fel nebuloasă; dar dacă intrăm în inima unui primitiv și comparăm imaginea sa despre lume cu conștiința unui om civilizat, ne putem face o idee despre marea umbră în care, și noi, orbecăim[10].

Tot ceea ce știm despre lume și tot ceea ce cunoaștem în chip mai imediat nu sînt decît conținuturile conștiinței care curg din izvoare îndepărtate și obscure. Nu am intenția să constat valoarea relativă a lui *esse in re*, adică a realului, și nici pe cea a punctului de vedere idealist a lui *esse in intellectu solo*; dar aș vrea să apropii aceste extreme care se opun, cu ajutorul unui *esse in anima*; altfel spus: cu ajutorul *punctului de vedere psihologic. Noi nu trăim imediat decît în lumea imaginilor.*

Dacă luăm în serios acest punct de vedere, rezultă consecințe deosebite, pentru că nu vom mai putea subordona validitatea faptelor psihice nici criticii cunoașterii și nici experienței științelor naturale[11]. Singura întrebare ar fi următoarea: Oare putem afirma că există ceva ce s-ar putea numi conținut al conștiinței? Dacă există așa ceva, el își are propria valoare. Nu vom putea invoca științele naturale decît în cazul în care conținutul ar

[10] Afirmația este, desigur, exagerată. Pentru că mentalitatea omului modern, chiar dacă mai păstrează multe din superstițiile și credințele primitive, are și o dimensiune "științifică"(obiectivă) pe care lumea primitivă nu a cunoscut-o. Trecerea de la gîndirea magică, de la credința în forțele oculte, la gîndirea cauzală este *un salt calitativ* în istoria gîndirii umane, cu consecințe incalculabile care abia se fac simțite în zilele noastre. (N. Tr.)

[11] Adică, nici filozofiei și nici științei. (N. Tr.)

pretinde să fie o afirmație asupra unui obiect al experienței exterioare; nu se va putea invoca teoria cunoașterii decît în cazul în care ceva necunoscut ar fi prezentat ca cunoscut. Să luăm un exemplu pe care îl cunoaștem cu toții: științele naturale nu au descoperit nicăieri vreun zeu oarecare; critica cunoașterii demonstrează imposibilitatea de a-l cunoaște pe Dumnezeu; dar sufletul face un pas în față și afirmă că are experiența lui Dumnezeu. Dumnezeu este o realitate psihică pe care nu o putem experimenta în chip imediat. Dacă nu ar fi fost așa, atunci niciodată, dar niciodată, nu s-ar fi vorbit despre Dumnezeu[12]. Iată un fapt care are valoare în sine, fără a mai fi nevoie de mărturii de alt ordin decît cel psihologic; el este inaccesibil tuturor formelor de critică ne-psihologică. El poate fi obiectul experienței celei mai imediate, și, prin urmare, reale, care nu poate fi distrusă de nici o mărturie. Numai oamenii care refuză să considere faptele sau cei care nu se pot dezbăra de superstiție rămîn închiși la acest adevăr. Atîta vreme cît experiența lui Dumnezeu nu ridică pretenția de a deveni o valoare generală sau o afirmație absolută a existenței lui Dumnezeu, ea rămîne în afara oricărei critici[13]: un fapt irațional, ca, de pildă, faptul că

[12] În realitate, în această privință, lucrurile nu stau chiar așa. Dumnezeu poate fi pur și simplu, după cum afirmă Freud, o reactualizare a experiențelor emoționale pe care le-a trăit fiecare din noi, în perioada copilăriei, alături de părinți. Aceste impresii arhaice s-au fixat în inconștient și revin în viața omului adult în perioadele de criză care, trebuie să o recunoaștem, nu lipsesc. Desigur că, ulterior, ele sînt greu de izolat și identificat, cu atît mai mult cu cît credințele și imaginile religioase care se transmit pe cale culturală vin să-și pună propria lor amprentă. (N. Tr.)

[13] În realitate, așa ceva este cu neputință. Istoria religiilor (ca și cazuistica psihiatrică) abundă de cazuri în care o "experiență personală" a lui Dumnezeu a fost afirmată ca realitate obiectivă și, nu de puține ori, aclamată ca o nouă formă de religie. Dacă luăm exemplul mișcărilor eretice care au pigmentat istoria creștinismului, ca și vînătoarea de vrăjitoare a Evului Mediu, vedem

există elefanți nu trebuie supus nici unei critici. În fond, experiența lui Dumnezeu are o valoare relativ generală, în așa fel încît toată lumea știe cumva ce semnifică expresia "experiența lui Dumnezeu"[14]. O psihologie științifică trebuie să recunoască că această experiență este relativ frecventă. Ba chiar trebuie să ținem cont de ceea ce s-a descris ca superstiție. Atunci cînd cineva afirmă că vede spirite sau că este vrăjit, dacă nu avem de-a face aici cu o simplă modalitate de exprimare, sîntem în prezența unui fapt în așa măsură de general încît fiecare știe ce trebuie să înțeleagă prin "spirit" sau prin "a fi vrăjit"[15]. Prin urmare, putem fi siguri că în cazuri de acest gen avem de-a face, de asemenea, cu un anumit complex psihic, la fel de real ca și lumina pe care o văd. Desigur că eu nu știu cum să dovedesc existența spiritului unui mort în experiența externă; după cum nu-mi pot reprezenta nici procedeele logice prin care am putea dovedi, în chip convingător, că există viață după moarte; dar trebuie să-mi explic faptul că, din toate timpurile și în toate locurile, sufletul afirmă că a avut experiența spiritelor, după cum trebuie să țin cont și de faptul că un mare număr de oameni neagă complet această experiență subiectivă[16].

După aceste explicații cu caracter mai degrabă general, aș

cum experiențele personale în ale religiei se impun cu ardoare în viața socială, amenințînd stabilitatea ordinii constituite. (N. Tr.)

[14] "Valoarea generală" a experienței lui Dumnezeu se explică, simplu, prin fenomenul transmiterii informațiilor culturale. Nimic, în acest sens, nu dovedește că această "experiență" ar avea o obîrșie naturală (situată cumva în suflet). Pe de altă parte, oamenii comit confuzii grave atunci cînd cred că înțeleg sensul afirmației "experiența lui Dumnezeu". Pentru că această experiență nu este de fel identică în creștinism, să zicem, și în *taoism*. (N. Tr.)

[15] Expresii de acest gen participă la fondul comun cultural al umanității.

[16] Jung s-a declarat deja un empirist, adică un individ care nu se lasă influențat de argumente filozofice, de speculații mistice sau de axiome științifice, ci de datele experienței imediate. (N. Tr.)

vrea să revin la noțiunea de spirit pe care concepția noastră realistă nu ne-a permis să-l sesizăm nicăieri. Spiritul (ca și Dumnezeu) este un obiect al experienței psihice; nu-i putem descoperi nici o manifestare exterioară și nici nu-l putem înțelege rațional, dacă folosim acest cuvînt în adevăratul său sens. Cînd ne eliberăm de prejudecata care constă în reducerea unei noțiuni fie la obiectele experienței externe, fie la categoriile apriorice ale cunoașterii, ne putem dirija atenția și curiozitatea spre această ființă particulară, încă necunoscută, care s-a desemnat prin cuvîntul spirit. Într-un asemenea caz, este întotdeauna util să aruncăm o privire asupra etimologiei presupuse a cuvîntului[17], căci adeseori istoria sa proiectează o lumină surprinzătoare asupra naturii obiectului psihic care îi este fundamentul.

Cuvîntul german *Geist* (spirit) are sensul de ființă supraterestră opusă corpului, încă din cele mai vechi timpuri, adică în germana veche (corespunzător anglo-saxonului *gast*). După Kluge, sensul fundamental al cuvîntului nu este sigur. Totuși, se pare că ar fi avut legătură cu nordicul *geisa* (ființă furioasă), cu goticul *usgaisyan* (a-ți ieși din fire) și cu englezescul *aghast* (excitat, mînios). Alte expresii lingvistice vin să consolideze aceste raporturi. *Von Wust befallen werden* (a fi cuprins de mînie) indică faptul că ceva a căzut pe cineva, că s-a așezat peste el, că îl călărește, "l-a împins diavolul", este posedat, ceva a intrat în el, etc. În stadiul prelogic, dar încă și azi în limbajul poetic - care își datorează eficacitatea aspectelor primitive conservate -, afectele sînt personificate prin demoni: a fi îndrăgostit înseamnă a fi fost rănit de săgețile lui Amor; Eros a azvîrlit

[17] Analiza etimologică face parte din metoda dezvoltată de Jung numită *amplificare*. Amplificarea compară obiectul psihic de analizat cu o suită de reprezentări analoage prezente în materiale culturale diverse: mituri, basme, relatări de experiențe mistice, credințe, superstiții, etc. (N. Tr.)

printre oameni mărul discordiei, etc. Cînd "furia ne scoate din minți", este evident că nu mai sîntem identici cu noi înșine și că un demon, un spirit, ne-a luat în stăpînire.

Atmosfera primordială din care a ieșit odinioară cuvîntul "spirit" continuă să existe în noi, dar, este adevărat, la o scară psihică ușor dedesubtul conștiinței. După cum o arată spiritismul modern, această fracțiune a mentalității primitive poate sui la suprafață fără prea mare osteneală. Dacă este să se confirme derivarea etimologică (în ea însăși foarte plauzibilă), atunci spiritul ar fi ca și o copie a afectului personal. Să luăm un exemplu: atunci cînd cineva se lasă împins spre afirmații imprudente, se spune că l-a luat limba pe dinainte, că i-a scăpat, dovedind astfel că vorbirea lui a devenit o ființă independentă care l-a ispitit. În limbajul psihologic spunem: *orice afect are tendința de a deveni un complex autonom*, de a se detașa din ierarhia conștiinței și, în măsura posibilului, de a antrena eul împreună cu el. Nimic surprinzător, așadar, dacă înțelegerea primitivă vede aici activitatea unei ființe străine, invizibile, a unui "spirit". Spiritul este atunci imaginea afectului psihic și acesta este motivul pentru care anticii numeau spiritele, pe bună dreptate, *imagines*, imagini.

Să ne întoarcem acum spre alte utilizări ale noțiunii de "spirit". Fraza: "Cutare face ceva în spiritul tatălui său" are un sens dublu, căci cuvîntul "spirit", în acest caz, face aluzie deopotrivă la spiritul unui mort și la o *atitudine mentală*, la o manieră spirituală. Iată și alte expresii: "s-a manifestat un spirit nou", "ne găsim în prezența unui nou spirit"; aceste expresii încearcă să traducă o reînnoire de atitudine mentală. O reprezentare fundamentală este și aceea a unei luări în posesiune de către un spirit care a devenit într-o locuință, de pildă, un *spiritus rector*. Dar am putea, de asemenea, să spunem cu neliniște: "în această familie domnește un spirit [duh] rău".

Aici nu mai este vorba de personificarea afectului, ci de reprezentarea unei modalități de gîndire sau – în limbaj psihologic – de o atitudine. O atitudine rea, care se traduce printr-un spirit [duh] rău, are prin urmare, pentru o minte naivă, cam tot aceeași funcție psihologică ca și un afect personificat. Mulți se vor arăta nedumeriți pentru că, de obicei, se înțelege prin "atitudine" o formă de adaptare la o situație, deci o activitate a eului conștient, deci o intenție vizibilă. Dar atitudinea sau maniera de a gîndi nu este întotdeauna, așa cum ar trebui, produsul voinței. Cel mai adesea, ea își datorează particularitatea contagiunii mentale, altfel spus exemplului și influenței mediului. Știm că uneori atitudinea negativă a unora otrăvește atmosfera; exemplul lor rău este contagios; ei îi fac pe ceilalți să devină nervoși pentru că sînt intolerabili. La școală, este suficient un singur copil turbulent pentru a perverti spiritul întregii clase; și viceversa: caracterul vesel și candid al unui copil poate limpezi și transfigura atmosfera sumbră a unei familii cu condiția, desigur, ca exemplul cel bun să corecteze atitudinea particulară a fiecăruia. Prin urmare, o atitudine se poate impune împotriva voinței conștiente – "exemplele rele corup bunele moravuri". Sugestia maselor este exemplul cel mai clar în acest sens.

Atitudinea sau modalitatea spirituală se pot impune conștiinței, la fel ca un afect, din interior sau din exterior și, prin urmare, se traduc prin aceleași metafore de limbaj. La prima vedere, atitudinea pare mai complicată decît afectul. Dar dacă privim mai îndeaproape, nici vorbă de așa ceva. De fapt, majoritatea atitudinilor se bazează, în mare, pe un soi de *sentință* care îmbracă adeseori caracterul unui proverb. În anumite atitudini descoperim imediat sentința căreia i se supun; putem vedea chiar și de unde s-a împrumutat această maximă înțeleaptă. De foarte multe ori atitudinea se caracterizează printr-un singur cuvînt, de obicei

un *ideal*. Nu arareori se întîmplă ca chintesența unei atitudini să nu fie nici o sentință și nici un ideal, ci o personalitate pe care o venerăm și pe care încercăm să o imităm[18].

Educația utilizează aceste realități psihologice și încearcă, cu ajutorul sentințelor și idealurilor, să sugereze atitudini convenabile dintre care foarte multe rămîn cu adevărat eficace sub forma durabilelor reprezentări superioare. Ca și spiritele, ele au luat în stăpînire o ființă omenească. La un stadiu mai primitiv, viziunea magistrului sau a pastorului este cea care instruiește, care concretizează într-o persoană reprezentarea superioară diriguitoare, pînă într-acolo încît să o transforme într-o manifestare percepută.

Ne apropiem astfel de o noțiune a "spiritului" care depășește cu mult forma verbală animistă. Sentința învățată sau înțelepciunea proverbială este, în general, suma numeroaselor experiențe și eforturi ale indivizilor, o concluzie condensată în cîteva cuvinte expresive. De pildă: dacă am supune unei analize aprofundate cuvîntul evanghelic: "primii vor fi ultimii", încercînd să reconstruim toate elementele care au dus la această condensare de înțelepciune de viață, ar putea să ne surprindă abundența și maturitatea experiențelor vitale cuprinse în ele. Este un cuvînt "impunător" care acaparează puternic sensibilitatea și o poate poseda multă vreme[19]. Aceste maxime sau idealuri care cuprind

[18] Jung evită aici, ca de altfel în aproape întreaga sa operă, să facă apel la vocabularul psihanalizei freudiene. El vorbește de "ideal" dar nu pronunță nici un cuvînt despre *idealul eului*, despre *supraeu*. Vorbește despre imitarea unei personalități dar nu se referă la faptul, evidențiat de Freud, că supraeul se formează după imaginea părinților individului , ca și după aceea a persoanelor care l-au impresionat cel mai mult. (Reamintim că în a doua topică freudiană, aparatul psihic al individului este constituit din trei instanțe: sinele, eul și supraeul.) (N. Tr.)

[19] Poate că forța de sugestie a acestei ziceri nu rezidă atît în experiența

experiența cea mai vastă a vieții, împreună cu reflecția cea mai profundă constituie ceea ce noi numim "spirit" în cel mai înalt sens al termenului. Dacă o reprezentare superioară de acest gen obține o supremație fără limite, spunem că viața trăită sub conduita sa este o viață condiționată de spirit, o viață spirituală. Cu cît este mai absolută influența reprezentării superioare, cu atît mai mult ea este mai constrîngătoare, cu atît mai mult se comportă ca un complex autonom care se impune ca o realitate de nezdruncinat în fața conștiinței eului.

Și totuși, nu trebuie să uităm că maximele sau idealurile de acest gen – adică cele mai înalte dintre toate – nu sînt formule magice care au un efect absolut; ele nu pot izbuti să domine decît în anumite condiții, atunci cînd, în interiorul subiectului, ceva este gata să le primească, un afect gata să primească ceea ce îi oferă ele. Numai prin intermediul sensibilității, ideea sau forma pe care ar putea să o capete reprezentarea superioară s-ar putea transforma în complex autonom. Dacă nu ar sta așa lucrurile, ideea ar rămîne sub dependența bunului plac conștient, un simplu jeton al unei prezențe intelectuale fără formă determinantă. Căci ideea, atunci cînd nu este decît o simplă noțiune intelectuală, nu exercită nici o influență asupra vieții, pentru că, în această stare, ea nu mai este decît un simplu cuvînt[30]. Dar, pe de

realâ pe care o condensează, cît mai ales în reputația celui care a pronunțat-o. E ste interesant de văzut cum (și spectrul larg al vieții politice la noi ne oferă o abundență de exemple în acest sens) opiniile și aprecierile cele mai banale, cele mai evidente sau "la înălțimea cocoșului" - atunci cînd provin de la persoane de vază -, sînt citate aproape cu veneratie, ca și cum ar fi opinii pretioase menite să risipească negura din cutare domeniu al vieții sociale. (N. Tr.)

[30] În realitate, așa cum am arătat deja la nota 19, ceea ce face ca o reprezentare superioară să se impună publicului este impactul personalității celui care o susține. Pentru că o personalitate cu greutate absoarbe afectivitatea publicului care se arată gata să înghită orice, fără nici o obiecție.

altă parte, cînd ea deține valoarea unui complex autonom, atunci își exercită acțiunea asupra vieții personalității prin intermediul sensibilității.

Să ne ferim să credem că un act de voință sau o alegere conștientă ar fi suficiente pentru a realiza atitudinile autonome de acest gen. Am spus mai sus că ajutorul sensibilității este necesar: aș fi putut spune la fel de bine că este necesar să existe, dincolo de bunul plac conștient, o disponibilitate inconștientă care să poată să conducă la o atitudine autonomă. Spiritualitatea nu depinde de voință. Căci toate principiile pe care le-am fi putut alege și la care am fi putut aspira se află totdeauna dedesubtul conștiinței noastre și, prin urmare, nu pot fi supuse unui arbitrar conștient. Principiul care va regla atitudinea noastră este mai degrabă o afacere a destinului.

Ne vom întreba cu siguranță dacă nu există oameni care să aibă ca principiu suprem libertatea voinței lor, în așa fel încît orice atitudine ar fi aleasă intenționat de către ei. Nu cred că cineva va atinge sau va fi atins o asemenea asemănare cu Dumnezeu; dar știu că există mulți care tind spre acest ideal pentru că sînt stăpîniți de ideea eroică a libertății absolute. Dar oamenii rămîn întotdeauna dependenți cumva, pentru că ei nu sînt zei.

Deoarece conștiința noastră nu exprimă totalitatea ființei umane; ea constituie doar o parte din întreg. La începutul acestei expuneri, am indicat că s-ar putea ca conștiința noastră personală să nu fie singura posibilă în sistemul nostru, că ar fi subordonată unei conștiințe mai vaste, așa cum sînt complexele mai simple față de complexul eului.

Nu știu cum am putea dovedi vreodată că există în noi o conștiință mai înaltă și mai vastă decît cea a eului; dar, dacă există

cu condiția să aibă această aură de eminență. (N. Tr.)

așa ceva, ar trebui să o tulbure sensibil pe aceasta din urmă. Aș vrea să limpezesc ceea ce cred cu un exemplu simplu: să presupunem că sistemul nostru optic ar poseda o conștiință care să-i fie proprie și care să fie, de pildă, un soi de personalitate pe care am numi-o "personalitate vizuală". Această personalitate a descoperit un punct vizual magnific care o fascinează din cale afară. Și iată că, brusc, sistemul acustic percepe claxonul unui automobil. Această percepție este inconștientă pentru sistemul optic. Atunci pornește de la eu, fără știrea sistemului optic, ordinul dat mușchilor de a schimba locul corpului. Mișcarea privează brusc conștiința optică de splendidul său spectacol. Dacă ochii ar putea să gîndească, ei ar ajunge fără îndoială la concluzia că universul luminii este expus la tot soiul de factori turbulenți.

Este, oarecum, cam ceea ce ar trebui să i se întîmple conștiinței noastre dacă ar exista o conștiință mai vastă și care, așa cum am spus-o deja, ar fi imaginea omului în totalitatea sa. Ori, există oare aceste tulburări obscure pe care nu le poate evita nici o voință, și nu le poate îndepărta nici o intenție? Există, oare, undeva în noi ceva care să ne fie inaccesibil și pe care să-l bănuim că ar fi originea acestor tulburări? La prima întrebare am putea răspunde afirmativ. Lăsîndu-l la o parte pe nevrozat, putem observa fără dificultate la omul normal intervențiile și tulburările foarte clare care provin dintr-o altă sferă. Brusc ni se schimbă dispoziția, ne doare capul din senin; brusc am uitat numele cuiva pe care îl cunoaștem bine și pe care tocmai intenționam să-l prezentăm; ne obsedează o melodie cît e ziua de lungă; am vrut să facem ceva dar iată că ne trece cheful fără să știm de ce; uităm ceea ce nu voiam să uităm; ne bucurăm că vom trage un pui de somn dar iată că somnul ne-a fugit ca prin farmec; ne căutăm ochelarii pe care îi avem la ochi; ne-am uitat,

cine știe unde, umbrela cea nouă[21]. Și dacă ne aventurăm în psihologia nevrozatului ne confruntăm cu tulburările cele mai paradoxale. Apar simptome morbide incredibile fără ca să provină de la vreo leziune organică. Fără cea mai mică afecțiune trupească, temperatura urcă la 40°; nevrozatul este sufocat de stări de angoasă care nu au nici o cauză; îl cuprind obsesii absurde de care se miră și el; apar erupții cutanate și dispar, indiferente la îngrijire și la tratament. Natural că avem pentru fiecare caz o explicație convenabilă, care nu ne este de nici o utilitate pentru cazul următor. Dar nici nu ne putem îndoi de existența acestor tulburări.

Cît privește a doua întrebare, aceea a originii tulburărilor, să ne reamintim că psihologia medicală a stabilit noțiunea de inconștient și a arătat că tulburările de care am vorbit au la bază procese inconștiente. Prin urmare, este ca și cum personalitatea noastră vizuală de mai sus ar fi descoperit că în afara factorilor vizibili ar exista și alții, invizibili, determinanți. În general, se pare că procesele inconștiente nu sînt nicidecum lipsite de inteligență. Dimpotrivă: pentru că ele nu sînt aservite automatismelor. Iată de ce nu sînt deloc inferioare în finețe proceselor conștiente. Mai mult chiar, adeseori ele depășesc considerabil inteligența și înțelegerea conștiente[22].

Este posibil ca personalitatea noastră vizuală să se îndoiască

[21] Jung citează aici cîteva acte ratate și simptomatice studiate pentru prima oară de Freud, în lucrarea "Psihopatologia vieții cotidiene". (N. Tr.)

[22] Jung introduce aici o concepție cel puțin discutabilă. Aceea a unei minți inconștiente care ar funcționa la un nivel superior celei conștiente. În cazul nostru: pentru că nu este supusă automatismelor și inhibițiilor inconștientului. În realitate, nimic de acest gen nu s-a putut deduce din complexitatea proceselor noastre mentale. Simptomele paradoxale pe care le-a enumerat autorul mai sus nu constituie nicidecum o mărturie a prezenței unei facultăți inteligente, alta decît cea atribuită eului conștient. (N. Tr.)

că tulburările bruște ale lumii ei provin de la o conștiință. La fel, putem și noi să ne îndoim de existența unei conștiințe mai largi fără a avea mai multă dreptate decît personalitatea vizuală. Dar întrucît nu vom reuși niciodată să ne punem într-o stare care să ne permită să înțelegem o conștiință mai largă, ar fi preferabil pentru noi să numim sfera obscură "inconștient", fără nici o altă judecată privind inconștientul însuși.

Iată-mă revenit acum la chestiunea, articulată la început, a unei conștiințe superioare, pentru că problema care ne ocupă aici, și care privește forța determinantă a spiritului, se află în raport cu procese situate dincolo de conștiința eului. Am remarcat în trecere că, fără afect, o idee nu devine niciodată o forță determinantă în viață. Am mai spus că apariția unui anumit spirit ține de destin, dorind să arăt astfel că conștiința noastră nu este capabilă să provoace după bunul ei plac un complex autonom. Căci el nu este autonom decît dacă ne ia cu asalt și-și manifestă în chip evident superioritatea sa asupra voinței conștiente. El însuși este unul din factorii de tulburare ieșit din sferele obscure. Cînd am spus mai devreme că este nevoie de o reacție a sensibilității care să vină să susțină ideea, am înțeles că este necesară o dispoziție inconștientă, a cărei natură afectivă să atingă profunzimi de acum inaccesibile conștiinței noastre. Rațiunea noastră conștientă nu reușește niciodată să extirpe rădăcinile simptomelor nervoase; pentru a face așa ceva sînt necesare procese emoționale care să poată influența sistemul nervos simpatic.[23] Prin urmare, am putea spune la fel de bine, dacă aceasta ar conveni mai mult conștiinței mai vaste, că o idee constrîngătoare se prezintă conștiinței sub forma unui comandament fără replică. Omul care este conștient de ceea ce este

[23] Aceasta explică de ce terapia psihanalitică a nevrozelor nu se poate lipsi de participarea afectivă a pacientului (*transfer afectiv*). (N. Tr.)

principiul său director, știe cu ce autoritate indiscutabilă dispune el de viața noastră. Dar, în general, conștiința este foarte absorbită de dorința ei de a-și atinge scopurile pe care și le-a propus pentru a mai căuta să se lămurească asupra naturii spiritului care îi determină viața[24].

Din punct de vedere psihologic, fenomenul spiritului ne apare, la fel ca orice complex autonom, ca o intenție supraordonată a inconștientului sau cel puțin coordonată conștiinței personale. Pentru a realiza mai bine ce este spiritul, ar trebui să vorbim, nu de inconștient, ci mai degrabă de conștiință superioară. Căci noțiunea de spirit implică faptul că îi recunoaștem o superioritate asupra eului conștient. Această superioritate a spiritului nu constă în subtilități de ordinul celor conștiente; ea este un caracter esențial al apariției sale, așa după cum reiese din documentele cele mai vechi ale tuturor timpurilor, de la *Sfintele Scripturi* și pînă la *Zarathustra* lui Nietzsche. Psihologic, spiritul se prezintă ca o ființă personală de o precizie uneori vizionară. În dogma creștină, el constituie a treia persoană a trinității. Aceste fapte dovedesc că spiritul nu se limitează la a fi o simplă idee care s-ar putea înscrie într-o maximă; el desfășoară, dimpotrivă, în revelațiile sale cele mai intense și mai imediate, o viață aparte care ne dă impresia că avem de-a face cu o ființă independentă de noi. Dar dacă ideea sa sau principiul este imprevizibil, dacă intențiile sale rămîn obscure în originea și în finalitatea lor impunîndu-se totuși cu forță, noi avem atunci impresia că avem de-a face cu o ființă independentă, cu un soi de conștiință superioară a cărei natură incomensurabil superioară nu se mai poate exprima prin conceptele înțelegerii umane.

[24] Jung afirmă aici, în mod indirect, că aspirațiile noastre conștiente nu se armonizează, adeseori, cu dispozițiile afective inconștiente. De aici, conflictul de finalități care conduce la nevroză. (N. Tr.)

Sîntem atunci obligaţi să recurgem la alte mijloace de expresie, la *simboluri.*

Prin simbol înţeleg nu o alegorie sau un simplu semn; înţeleg mai degrabă o imagine capabilă să desemneze cît se poate de bine natura obscur bănuită a spiritului. Un simbol nu cuprinde nimic, el nu explică, el trimite dincolo de el însuşi spre un sens aflat încă dincolo, insesizabil, presimţit în chip obscur, imposibil de exprimat în chip satisfăcător în limbajul curent. Spiritul care se traduce printr-un concept este un complex psihic aparţinînd eului nostru conştient. El nu va produce nimic, nu va face nimic decît ceea ce am pus în el. Dar un spirit care are nevoie de un simbol pentru a se exprima este un complex psihic care mai conţine încă germenii creatori ai posibilităţilor infinite. Exemplul cel mai simplu şi cel mai bun este eficacitatea istoric constatată şi perfect vizibilă a simbolurilor creştine. Dacă am vrea să examinăm fără prejudecăţi acţiunea exercitată de spiritul creştinismului primitiv asupra sufletelor oamenilor de rînd din secolul al doilea, ne-am umple de uimire. Pentru că acest spirit era mai creator decît oricare altul. Să ne mai mire, oare, faptul că ne dă impresia de superioritate divină?

Această superioritate resimţită cu claritate oferă apariţiei spiritului caracterul său de revelaţie şi autonomia sa absolută – proprietate primejdioasă, căci ceea ce putem numi *conştiinţă superioară* nu este întotdeauna "superioară" în sensul valorilor noastre conştiente; adeseori se află în opoziţie riguroasă cu idealurile noastre recunoscute. În realitate, trebuie să ne limităm să spunem despre această conştiinţă ipotetică faptul că ea este mai "vastă" , pentru a nu face să se nască prejudecata că am dotat-o neapărat cu o superioritate intelectuală sau morală. Există, deopotrivă, spirite luminoase şi obscure. Prin urmare, să nu refuzăm să vedem că spiritul nu are nimic de absolut, căci el este relativ

şi are nevoie de a fi complectat şi perfectat *de viaţă.* În realitate, avem destule exemple de cazuri în care un spirit a pus stăpînire pe un om în aşa grad încît nu a mai trăit omul ci spiritul singur, şi nu în perspectiva unei vieţi care să-i aducă omului mai multă bogăţie şi perfecţiune, ci pentru a se opune total vieţii. Nu vreau să zic că moartea martirilor creştini ar fi distrugere absurdă şi fără scop – o asemenea moarte poate fi, dimpotrivă, indiciul unei vieţi mai pline decît oricare alta. Mă gîndesc, mai degrabă, la spiritul unor secte care neagă absolut viaţa. Oare, ce s-ar mai alege de spirit, dacă omul ar fi exterminat? Riguroasa concepţie montanistă corespundea cu siguranţă celor mai nobile exigenţe morale ale epocii: dar ea era distrugătoare de viaţă. Iată de ce gîndesc că chiar şi un spirit conform idealurilor noastre cele mai înalte are ca limită viaţa[25]. Fără îndoială că el este indispensabil vieţii: o viaţă limitată la eu, o ştim cu prisosinţă, este insuficientă şi nu ne oferă nici o satisfacţie. Numai viaţa trăită într-un anumit spirit merită trăită. Este remarcabil faptul că viaţa care nu are în vedere decît eul exercită o influenţă sufocantă, nu numai asupra aceluia care o trăieşte, ci şi asupra celor care îi sînt spectatori. Bogăţia vieţii solicită mai mult decît un eu izolat: ei îi trebuie un spirit, adică un complex independent şi superior, singurul capabil să suscite în manifestările vii toate posibilităţile psihice inaccesibile conştiinţei eului. Dacă există o pasiune care tinde spre o viaţă oarbă şi dereglată, există şi o alta care ar sacrifica de bună voie viaţa de dragul superiorităţii creatoare a spiritului. Această pasiune transformă spiritul într-o ulceraţie ma-

[25] Jung atacă aici exagerările morale şi etice, ascezele şi abstinenţele absurde din domeniul vieţii religioase. Toate aceste excese, chiar dacă cu semnul plus în faţă, nu fac, în fond, decît să neantizeze viaţa. De aceea autorul îl parafrazează pe Nietzsche atunci cînd spune că spiritul nu ar mai însemna nimic dacă viaţa ar fi distrusă. (N. Tr.)

lignă care distruge, fără nici o raţiune, viaţa umană.

Viaţa este criteriul adevărului în privinţa spiritului. Un spirit care îl amăgeşte pe om dincolo de posibilităţile vieţii şi care nu caută decît propria sa împlinire este un spirit rătăcit, şi nu fără responsabilitatea omului care ţine în mîinile sale abandonul de sine sau contrariul.

Viaţa şi spiritul sînt două puteri sau două necesităţi între care se află plasat omul. Spiritul îi oferă vieţii sale un sens şi posibilitatea unei dezvoltări mai largi. Dar viaţa este indispensabilă spiritului, căci adevărul lui nu este nimic dacă îi este refuzată viaţa.

2. Psihologia modernă şi "calea"taoistă

Observaţiile realizate în practica mea mi-au deschis un acces nou şi neaşteptat la înţelepciunea orientală. Trebuie ştiut că nu am pornit în această direcţie de la o cunoaştere mai mult sau mai puţin suficientă a filozofiei chineze; dimpotrivă, o ignoram total pe aceasta din urmă atunci cînd mi-am început cariera de practician psihiatru şi psihoterapeut, şi numai experienţele mele medicale ulterioare mi-au arătat că tehnica mea m-a condus inconştient pe calea misterioasă spre care eforturile celor mai înalte spirite ale Orientului au tins vreme de mii de ani. Fără îndoială că am putea vedea aici numai o imaginaţie subiectivă, şi acesta este motivul pentru care am ezitat pînă acum în faţa publicării. Dar Richard Wilhelm[1], acest remarcabil cunoscător al sufletului

[1] R. Wilhelm este un misionar protestant care a studiat filozofia chineză în perioada şederii sale în China. El este, de altfel, autorul versiunii germane a "Cărţii Schimbărilor" (*Yi Jing*), pe care a realizat-o cu concursul unui învăţător descendent direct din linia lui Confucius. Întors în Europa, Wilhelm avea să dea dovada înaltei preţuiri pe care o dobîndise faţă de cultura chineză declarînd că este încîntat de faptul că nu a convertit nici un chinez. Îl cunoaşte pe Jung care îl pune la curent cu descoperirile sale din domeniul psihologie abisale, al simbolisticii onirice, etc., şi-i completează cunoştinţele psihanalitice cu detalii din filozofia şi alchimia chineză care conduc la unirea

chinez, mi-a confirmat în chip limpede coincidența și m-a încurajat astfel să scriu un comentariu al unui text chinezesc a cărui substanță aparține misterioaselor profunzimi ale spiritului oriental. Este adevărat că conținutul său oferă concomitent – și aici este punctul extraordinar de important – un paralelism foarte viu cu ceea ce se produce în evoluția psihică a pacienților mei, care nu sînt chinezi.

Pentru a face mai inteligibil cititorului acest fapt ciudat, trebuie notat că, așa cum corpul uman revelează o anatomie comună dincolo de toate diferențele rasiale, psihicul posedă și el, dincolo de toate distincțiile culturale și conștiente, un substrat comun pe care l-am numit *inconștient colectiv*. Acest psihic inconștient, care este comun umanității în ansamblul ei, nu se compune din conținuturi susceptibile de a deveni conștiente, ci din dispoziții latente spre anumite reacții identice. Faptul inconștientului colectiv este, simplu, expresia psihică a identității structurale a creierului dincolo de toate diferențele rasiale[2]. Astfel se explică analogia, ba chiar identitatea, temelor mitice și simbolice, ca și, în general vorbind, posibilitatea pe care o au oamenii de a se înțelege între ei. Diferitele linii de dezvoltare psihică pornesc de la un stoc comun care își plonjează rădăcinile în toate straturile trecutului. Este ceea ce explică chiar și paralelismul psihic cu animalele[3].

Pe planul pur psihologic, este vorba de instincte de imaginare

toare similitudini. (N. Tr.)

[2] Ipoteza *inconștientului colectiv* este infirmată de observațiile lui I.P. Culianu care arată, pe bună dreptate, că similitudinile culturale și spirituale răspîndite pretutindeni în lumea antică pot fi reduse la seturi de idei transmise pe cale orală și dezvoltate ulterior în virtutea facultății minții noastre de a opera cu formule și scheme verbale. (N. Tr.)

[3] În acest punct, Jung identifică conținuturile *inconștientului colectiv* cu "trăsăturile comportamentale" ale biologilor și etologilor. (N. Tr.)

și de acțiune comune întregii umanități. Orice imaginație și orice acțiune conștiente s-au dezvoltat pe baza acestor imagini primordiale inconștiente, de care au rămas legate pentru totdeauna. Este mai ales cazul atunci cînd conștiința nu a atins încă un grad foarte înalt de claritate, adică atunci cînd, în toate funcțiile sale, ea rămîne mai dependentă de instinct decît de voința conștientă, de afectivitate mai mult decît de judecata rațională[4]. Această stare garantează o sănătate psihică primitivă care se transformă totuși în inadaptare din momentul în care se prezintă circumstanțe care solicită fapte morale superioare. Instinctele sînt de ajuns pentru a răspunde nevoilor unei naturi care rămîne, în mare, aceeași. Individul care depinde mai mult de inconștient decît de opțiunea conștientă înclină deci spre un conservatorism psihic afirmat. Este motivul pentru care primitivul nu se schimbă milenii de-a rîndul, și arată teamă față de tot ce este nou și insolit[5]. Pentru că ar putea să-l conducă la inadaptare și să-l expună celor mai grave primejdii psihice, la un soi de nevroză.

[4] Jung pare să uite sau să ignore faptul indiscutabil că o conștiință dominată de judecata rațională este subordonată și ea, de cele mai multe ori, instinctului sau, mai precis, conținuturilor inconștientului. (Vezi și studiul meu intitulat "Freud și ocultismul" publicat în introducere la Freud: "Psihanaliza fenomenelor oculte", AROPA, 1998.) (N. Tr.)

[5] Aceste observații sînt valabile în egală măsură și pentru omul modern, fie el dominat de instinct sau de judecata intelectuală. Experiența arată că intelectualul nu este mai puțin rezistent la infuzia noului decît omul de rînd sau primitivul. Să ne amintim de soarta psihanalizei care a întîmpinat vii rezistențe la apariția ei tocmai din rîndurile comunității științifice!

Pe de altă parte, nu trebuie să uităm că *misoneismul*, teama de nou, de insolit este o reacție naturală de apărare atît la animale cît și la om. O reacție care nu are nimic de-a face cu rațiunea și care nu este deloc atenuată de efortul civilizării. În cel mai bun caz, putem semnala, la omul modern, un efort de sublimare a misoneismului, de deplasare sau de raționalizare (de justificare a lui), ceea ce nu schimbă, în fond, nimic din eficacitatea sa (N. Tr.)

O conştiinţă mai înaltă, mai vastă, care nu poate proveni decît din asimilarea a ceea ce este străin, tinde spre autonomie, spre revolta împotriva vechilor zei, care nu sînt altceva decît puternicile imagini primordiale inconştiente de care a depins ea pînă acum[6].

Cu cît conştiinţa, şi împreună cu ea voinţa conştientă, devine mai puternică şi mai autonomă, cu atît mai mult inconştientul este respins înapoi[7]. Atunci este cu putinţă ca structurile conştiente să se emancipeze de modelul inconştient. Cîştigînd astfel în libertate, ele rup lanţul instinctivităţii pure şi parvin în final la un stadiu lipsit de instinct sau contrar instinctului[8]. Această conştiinţă dezrădăcinată nu mai poate invoca niciodată autoritatea imaginilor primordiale; ea dă dovada unei libertăţi prometeice şi asumă un *hybris* fără Dumnezeu[9]. Dacă ea planează deasupra lucrurilor, şi chiar deasupra oamenilor, primejdia de pierdere a echilibrului ameninţă nu numai individul luat în parte, ci şi, pe plan colectiv, pe toţi membrii mai slabi dintr-o asemenea societate. Imitîndu-l din nou aici pe Prometeu, ei sînt înlănţuiţi de

[6] Revolta la care se referă Jung nu are nimic de-a face cu o "conştiinţă mai înaltă". Ea răspunde nevoilor de afirmare socială a noilor generaţii de indivizi umani care, chiar şi în zilele noastre, încep prin a buscula valorile tradiţiei. În fond, putem găsi aici unul din motoarele evoluţiei civilizaţiei umane. (N. Tr.)

[7] Mai exact spus: *refulat*. (N. Tr.)

[8] Un caz de acest gen în care valorile conştiinţei se opun instinctului este ilustrat de literatura creştină în care citim despre îndemnul lui Christos de a-i iubi pe duşmanii noştri. Este evident că o asemenea conduită nu ar putea garanta supravieţuirea populaţiei care ar aplica-o. (N. Tr.)

[9] În creştinismul ortodox, cel puţin, o asemenea performanţă nu ar putea fi socotită un "*hybris* fără Dumnezeu", dacă avem în vedere exigenţa *imitaţiei lui Christos* tradusă, de multe feţe bisericeşti, în îndemnul la perfecţionare morală. Iar modelul acestei perfecţionări nu este altul decît Dumnezeu văzut ca personificare a tuturor virtuţilor morale şi complet străin răului. (N. Tr.)

stîncile Caucazului de către inconştient.. Înţeleptul chinez ar spune, reluînd cuvintele Cărţii Schimbărilor: "Atunci cînd puterea lui yang a ajuns la culme, forţa obscură a yinului creşte înauntrul lui, căci la amiază noaptea începe, yangul se sfărîmă şi devine yin".

Medicul este bine plasat pentru a observa în viaţă traducerea literală a unei asemenea peripeţii. El vede, de pildă, un om de afaceri prosper, care a obţinut tot ce şi-a dorit şi nu se sinchiseşte de moarte şi de diavol. Pe culmea reuşitei, acest om îşi abandonează activităţile şi se prăbuşeşte într-o nevroză care îl transformă într-o babă smiorcăită, îl ţintuieşte la pat şi sfîrşeşte practic prin a-l distruge. Aici e totul: chiar şi transformarea masculinului în feminin. Găsim un omolog exact al unei atari evoluţii în legenda lui Nabucodonosor povestită în cartea lui Daniel, ca şi în toate dementele cezariene[10] în general. Cazurile de acest gen reprezintă exagerarea unilaterală a punctului de vedere conştient iar reacţia corespunzătoare, yin, a inconştientului, constituie o importantă diviziune a practicii psihiatrice din epoca noastră axată pe supraestimarea voinţei noastre conştiente, în care sîntem încredinţaţi că "acolo unde există o voinţă există şi o cale".

Este de la sine înţeles că nu vreau să-i răpesc nimic înaltei valori morale a voinţei conştiente. Conştiinţa şi voinţa trebuie să continue să fie apreciate în toată splendoarea lor ca cele mai înalte achiziţii ale umanităţii. Dar la ce serveşte o moralitate care distruge oamenii? A armoniza voinţa şi puterea îmi pare a fi mai

[10] Dementele de acest soi nu sînt neapărat compensate, cu promptitudine, de reacţii de natură yin. Teoria compensaţiei, cel puţin în accepţia ei chinezească a cuplului de tendinţe yin-yang, arată că dementa însăşi poate fi expresia compensată a unei inferiorităţi psihice în interiorul persoanei sau/şi a unei carenţe sociale în viaţa colectivă. (N. Tr.)

mult decît o chestiune morală. Oare, deviza "morală cu orice preţ" nu este un semn al barbariei? Adeseori înţelepciunea mi se pare mai bună. Poate că privesc prin ochelarii medicului care oferă o viziune diferită a lucrurilor. Meseria mea mă obligă să repar pagubele produse de vîrtejurile unei perfecţiuni a civilizaţiei împinse la extrem.

Orice s-ar spune, este vădit că un conştient întărit printr-o unilateralitate inevitabilă se îndepărtează de imaginile primordiale pînă în punctul de a-şi provoca prăbuşirea. Deja, cu mult înaintea catastrofei, se anunţă semnele erorii sub forma pierderii instinctului, a nevrozei, a disperării, a implicării în situaţii şi probleme imposibile, etc. Examenul medical descoperă mai întîi un inconştient care se află în plină revoluţie în faţa valorilor conştiinţei şi, prin urmare, nu poate fi asimilat de aceasta din urmă, în timp ce inversul este natural posibil[11]. Ne găsim plasaţi în faţa unui conflict aparent fără speranţă, căruia raţiunea umană nu-i poate oferi decît soluţii false şi compromisuri îndoielnice[12]. Acela care le refuză atît pe unele cît şi pe celelalte, trebuie să facă faţă problemei de a şti unde este unitatea personalităţii pe care trebuie să o realizăm şi avem obligaţia să o căutăm. Tocmai aici începe drumul parcurs de Orient încă din timpuri imemoriale. Chinezul ştie unde, pentru că el nu a separat niciodată cu violenţă opusii naturii umane pînă în punctul de a-i pierde din vedere şi a-i lăsa să cadă în inconştient. El datorează această

[11] Adică inconştientul poate invada conştiinţa, fenomen reprezentat plastic prin imaginea unui potop devastator. (N. Tr.)

[12] Aluzie la terapiile psihiatrice care apelează la medicamente sau la persuasiune atunci cînd tratează probleme sufleteşti. Religia nu este nici ea mai presus: acolo unde este nevoie de înţelegere ea propune pocăinţa, renunţarea, rugăciunea. Toate acestea sînt ceea ce Jung numeşte soluţii false şi compromisurile raţiunii umane. (N. Tr.)

omniprezenţă a conştiinţei sale faptului că şi da-ul şi nu-ul (*sic et non*) au rămas uniţi în proximitatea lor originară cum este cazul în stările psihice primitive[13]. Cu toate acestea, şi el a simţit înfrunterea opuşilor şi a căutat calea unde se află ceea ce hinduşii numesc *nirdvandva*, adică eliberarea de opuşi.

De această cale se ocupă textul nostru; tot despre ea este vorba şi în cazul pacienţilor mei[14]. Totuşi, ar fi o mare greşeală aceea de a-i cere unui occidental să întreprindă exerciţii de yoga chineză, căci el ar apela din nou la voinţă şi la conştiinţă: prin urmare, şi-ar fortifica şi mai mult conştiinţa împotriva inconştientului şi ar provoca tocmai efectul pe care am vrea să-l evităm[15]. Prin urmare, nevroza ar fi accentuată. Niciodată nu vom insista prea mult amintind că noi nu sîntem orientali, asa încît, în aceste chestiuni, pornim de la baze total diferite. Ar fi,

[13] Nu este vorba aici de stările psihice ale primitivilor ci de acele stări psihice care unifică tendinţele contrare, şi pe care le regăsim, în versiuni distorsionate, în nevrozele isterice, de pildă. (N Tr.)

[14] Nu toţi autorii sînt de acord cu această din urmă afirmaţie. Iată ce spune Julius Evola în acest sens: *Absurditatea psihanalizei este evidentă atunci cînd, împreună cu Jung, pretinde să indice conţinutul pozitiv, "ştiinţific", al yogăi şi al altor discipline care nu ar face, chipurile, decît să readucă la lumină tipuri de oameni turmentaţi de ruptura şi conflictele dintre conştient şi inconştient ... şi, prin urmare, să vindece un bolnav, un nevropat. Dar yoga nu încearcă să vindece bolnavi, fiinţe divizate sau nevropate. Ea porneşte de la omul sănătos, bine centrat, căruia îi propune căile pentru depăşirea eventuală a condiţiei umane.* (J. Evola: "Le Yoga tantrique", Fayard, 1971, p.218.) (N. Tr.)

[15] Este ceea ce s-a numit *materialism spiritual(Chögyam Trungpa)*. Interesele occidentalului sînt axate pe nevoia de dominare socială, aşa încît practicile sale yoghine n-ar face decît să servească acestor trebuinţe, deturnînd scopul manifest al spiritualităţii. Pe de altă parte, Jung atrage atenţia că utilizarea yogăi de către inşi cu o conştiinţă hipertrofiată ar conduce la amplificarea rupturii conştiinţă-inconştient (N Tr.)

de asemenea, o mare iluzie să presupunem că acesta este drumul oricărui nevrozat sau cel care trebuie urmat la toate gradele de probleme nevrotice. Aici nu este vorba decît de cazuri în care conştiinţa a parvenit la un nivel de intensitate anormal şi s-a abătut, prin urmare, în chip ilegitim, de la relaţia sa cu inconştientul. Acest înalt grad al conştiinţei este condiţia *sine qua non*. Nu există nimic mai contraindicat decît intenţia de a angaja pe această cale nevrozaţi care suferă de o predominare ilegitimă a inconştientului lor[16]. Din acelaşi motiv, această evoluţie nu are sens înainte de mijlocul vieţii (35-40 de ani), ba poate fi chiar dăunătoare.

După cum am menţionat, motivaţia esenţială de a împrumuta această cale nouă a fost faptul că problema fundamentală a pacienţilor mei mi se părea insolubilă dacă nu doream să violentez o faţetă sau alta a fiinţei lor. Am lucrat întotdeauna cu convingerea înnăscută că nu există, în fond, problemă insolubilă, iar experienţa mi-a dat dreptate în acest sens, pentru că mai mereu am văzut cum unii indivizi depăşeau o problemă insolubilă pentru alţii. Această "depăşire", cum am numit-o mai întîi, s-a dovedit a fi o elevare a nivelului conştiinţei. Un interes mai înalt sau mai elevat îşi făcea apariţia la orizont şi această lărgire îi răpea problemei caracterul ei opresant[17]. Problema nu

[16] Persoanele care sînt dominate de inconştient remarcă o predispoziţie la visare, la crearea de scenarii fanteziste irealizabile; în cazurile patologice, vorbim de obsesii vizionare, de psihoze cu conţinut mistic, etc. (N. Tr.)

[17] Există aici două posibilităţi: prima, de a asimila problema insolubilă, odată cu extensia capacităţii de înţelegere. Individul realizează că problema sa poate fi rezolvată din momentul în care o abordează dintr-un alt unghi de vedere, unul filozofic, şi acceptă, cumva, să-şi modifice mentalitatea dominantă de pînă în acel moment.

A doua, un nou orizont – spiritual, cultural, material, etc. – absoarbe interesul individului, în aşa fel încît vechea sa problemă îşi atenuează fascinaţia iniţială. (N Tr.)

era rezolvată în sine, într-o manieră logică, dar ea pălea în faţa unei noi direcţii vitale mult mai puternice. Ea nu era refulată sau trecută în inconştient ci apărea, pur şi simplu, într-o lumină diferită, şi astfel devenea şi ea diferită. Ceea ce, la un stadiu inferior, provocase conflictele cele mai violente şi exploziile panicoase ale afectivităţii, apărea acum, considerat la un nivel superior al personalităţii, ca o furtună într-o vale contemplată de la înălţimea unui munte. Furtuna nu este deloc lipsită de realitate, însă acum ne aflăm deasupra ei şi nicidecum în ea. Chiar dacă sîntem concomitent vale şi munte în domeniul psihologic, ea nu mai este decît un soi de reverie improbabilă, încît ne face să ne simţim cumva dincolo de uman. O simţim, desigur, la nivel afectiv; fără îndoială că ne scutură şi ne torturează, dar există în acelaşi timp o conştiinţă situată dincolo, o conştiinţă care ne împiedică să ne identificăm cu afectul, o conştiinţă care obiectivează afectul şi zice: "Ştiu că sufăr". Putem să-i aplicăm afectului, în modul cel mai riguros cu putinţă, ceea ce textul nostru zice despre indolenţă: "Indolenţa de care nu sîntem conştienţi şi indolenţa de care sîntem conştienţi sînt depărtate la mii de kilometri".

Mi s-a întîmplat cînd şi cînd în practica mea ca un individ să se autodepăşească el singur în virtutea unor posibilităţi obscure, şi aceasta a fost pentru mine cea mai bogată dintre experienţe. Între timp am învăţat că, la urma urmei, problemele vitale cele mai grave şi cele mai importante sînt, toate, insolubile, şi că trebuie să fie aşa pentru că ele exprimă polaritatea necesară care este imanentă oricărui sistem cu autoreglare. Niciodată ele nu pot fi rezolvate, ci numai depăşite. Prin urmare, m-am întrebat dacă această posibilitate de depăşire, adică de evoluţie psihică

mai avansată, nu era în definitiv o caracteristică normală, şi dacă faptul de a rămîne fixat la un conflict nu era aspectul patologic. Orice om trebuie să posede acest grad superior, cel puţin în formă germinală, şi să poată dezvolta această posibilitate cu ajutorul circumstanţelor favorabile. Observînd procesul evolutiv la cei care se depăşesc singuri, în tăcere şi parcă inconştienţi, am văzut că destinul lor avea o trăsătură comună: noutatea venea la ei din posibilităţile obscure, ei o acceptau şi se depăşeau graţie ei[18]. Am considerat ca tipic faptul că unii o primeau din afară şi alţii dinăuntru, sau mai degrabă că ea emana din afară pentru unii şi dinăuntru pentru alţii. Totuşi, niciodată noutatea nu era numai din exterior sau numai din interior. Dacă venea din exterior, devenea experienţă intimă; dacă venea din interior, ea devenea eveniment exterior. Şi totuşi ea nu era niciodată provocată în chip intenţional şi conştient, ci avansa purtată de talazul timpului.

Tentaţia de a introduce pretutindeni un plan şi o metodă mi se pare atît de mare încît mă exprim deliberat într-o modalitate foarte abstractă, pentru a nu interfera cu nimic, căci noutate nu trebuie să fie cutare sau cutare lucru. În caz contrar, ea ar deveni o reţetă pe care am putea-o multiplica "maşinal" şi am avea atunci, o dată în plus, "o metodă bună" în mîinile "unui om rău"[19]. În realitate, am fost impresionat pînă în adîncul fiinţei mele constatînd că noutatea nu corespunde decît rareori sau niciodată aşteptărilor conştiente şi că, lucru şi mai remarcabil, ea

[18] Jung afirmă că transformările neaşteptate ale pacienţilor săi au avut ca motor tendinţe obscure inconştiente. Acceptînd aceste tendinţe şi modelîndu-se după ele, aceşti pacienţi au reuşit să depăşească probleme insolubile, atît pentru ei cît şi pentru terapeuţi, realizînd o sinteză superioară a conştiinţei, sau o conştiinţă elevată. (N. Tr.)

[19] Aluzie la proverbul chinez cu acelaşi sens. (N. Tr.)

contrazice şi instinctele înrădăcinate aşa cum le cunoaştem noi, constituind totuşi o expresie singular pertinentă a personalităţii, expresie căreia nu i-am fi putut imagina o formă mai completă.

Dar, oare, ce făceau aceşti oameni pentru a realiza progresul izbăvitor? Atît cît am putut vedea, ei nu făceau nimic (wu wei[20]) ci lăsau lucrurile să se petreacă: aşa cum indică maestrul Lu Zi în textul nostru, lumina se mişcă în virtutea propriei sale legi dacă nu abandonăm ocupaţiile noastre obişnuite. Faptul de "a lăsa să se petreacă", acţiunea care nu acţionează[21], abandonul magistrului Eckhart a devenit pentru mine cheia care îmi permite să deschid porţile care duc la cale[22]: *în domeniul psihic, trebuie să poţi să laşi* [lucrurile] *să se petreacă.* Pentru noi aceasta este o adevărată artă din care foarte mulţi oameni nu înţeleg nimic: conştientul lor nu încetează să ajute, să corecteze, să nege, să multiplice interferenţele şi, în toate cazurile, el nu poate lăsa în pace pura derulare a procesului psihic. Totul ar fi foarte simplu, dacă simplitatea nu ar fi unul din lucrurile cele mai complicate. Mai întîi, ea constă pur şi simplu în a observa obiectiv orice fragment de fantasmă în evoluţia ei[23]. Aparent

[20] Expresie celebră chinezească prezentă în vocabularul taoist. Ea defineşte o noţiune cheie a yogăi chineze; aceea de a acţiona impreună cu curentul evenimentelor psihice şi sociale, a nu avansa în răspăr...(N. Tr.)

[21] În franceză: non-agir. În realitate, nu este vorba de o pasivitate contemplativă, ci de o acţiune condusă pe *linia minimei rezistenţe*, adică fără efort, fără a forţa nota. "Modelul" acestei acţiuni îl oferă curgerea apei sau alte fenomene naturale cum ar fi alternanţa zi-noapte, circuitul anotimpurilor, etc. (N. Tr.)

[22] "Cale" în sens de tehnică, metodă... (N Tr.)

[23] Jung se referă aici la *tehnica imaginaţiei active*, pe care a practicat-o atît el cît şi pacienţii lui. Dar şi această tehnică trădează o intenţionalitate care vine să contrazică "metoda" taoistă care nu face *nimic anume* în acest sens. Spiritualitatea, în taoism, nu se realizează printr-un efort special, care s-ar putea califica drept efort spiritual. În taoism, spiritualitatea nu este ceva sepa-

nimic mai simplu, şi totuşi aici încep dificultăţile. Credem că nu avem nici un fragment de fantasmă, sau avem dar este stupidă şi ridică o mulţime de obiecţii. Nu ne putem concentra: ne plictisim, ce ar putea ieşi de aici? "Asta nu-i decît..."[24], etc. Conştientul ridică o mulţime de obiecţii; ba chiar se pare că adeseori încearcă să înăbuşe activitatea spontană a imaginaţiei, deşi avem atît intuiţia clară a valorii acesteia din urmă, cît şi hotărîrea de a lăsa curs liber procesului psihic, fără nici o interferenţă. Uneori se produce chiar o crispare a conştiinţei[25].

Dacă reuşim să surmontăm dificultatea iniţială, intervine totuşi critica încercînd să interpreteze fragmentul de fantasmă, să o clasifice, estetizeze sau chiar să o minimalizeze. Tentaţia de a acţiona astfel este aproape irezistibilă. După o observare completă şi fidelă, putem lăsa liniştiţi fragmentul în grija nerăbdătorului conştient; aşa ceva este chiar necesar, altminteri ne-am confrunta cu rezistenţe paralizante din partea lui. Dar la fiecare nouă observaţie activitatea conştientului trebuie pusă din nou de-o parte.

În majoritatea cazurilor, rezultatele acestor eforturi sînt, iniţial, puţin încurajante. Este vorba de frînturi de fantasme care nu

rat de faptele vieţii de zi-cu-zi. Totuşi, Jung are de-a face cu pacienţi, adică cu inşi nevrozaţi, şi poate de aceea recursul la *imaginaţia activă*. (N. Tr.)

[24] Expresie celebră consemnată de Jung prin care pacienţii, ca şi criticii săi, încercau să relativizeze eforturile sale analitice reducîndu-le la explicaţii de genul: "dar ăsta nu face decît să psihologizeze", ca şi cum, comentează Jung, psihologia ar fi ceva la mintea cocoşului. (N. Tr.)

[25] Toate aceste fenomene sînt citate de Freud atunci cînd exemplifică formele pe care le capătă rezistenţele eului pacienţilor aflaţi în terapia psihanalitică, din momentul în care li se cere să ofere *asociaţii libere*. După cum am mai arătat, Jung nu poate renunţa cu totul la bagajul de idei al psihanalizei freudiene; el încearcă, totuşi, să le despoaie de particularitatea lor freudiană, dar o face, adeseori, cu dificultate. (N. Tr.)

ne permit să discernem clar proveniența și destinația lor. Mijloacele de obținere a fantasmelor sînt și ele diferite în funcție de individ. Pentru mulți este mai simplu să le scrie; pentru alții – să le vizualizeze; iar alții le desenează sau le pictează cu sau fără vizualizare. Cînd avem de-a face cu o crispare accentuată a conștientului, se prea poate ca numai mîinile să mai vizualizeze: ele modelează sau desenează forme care îi sînt adeseori străine conștientului.

Aceste exerciții trebuie continuate pînă ce se dizolvă crisparea conștiinței, altfel spus pînă ce vom putea lăsa lucrurile să meargă în voia lor, care este scopul imediat al exercițiului. Se crează astfel o nouă atitudine, o atitudine care acceptă deopotrivă iraționalul și incomprehensibilul, în chipul cel mai firesc cu putință. Această atitudine ar fi o otravă pentru cel care oricum este subjugat de irațional; dar are o valoare supremă pentru cel care, printr-o judecată exclusiv conștientă, s-a limitat dintotdeauna să aleagă ceea ce-i convine conștiinței lui din ceea ce se petrece de la sine, și care s-a îndepărtat astfel de viață pentru a eșua într-o lagună stagnantă[26].

Aici, drumurile celor două tipuri [umane] menționate mai sus diverg. Ambii au învățat să accepte ceea ce li se întîmplă. După cum arată maestrul Lu Zi: "Dacă ni se oferă ocupații, trebuie să le primim; dacă ni se întîmplă lucruri, trebuie să încercăm să le pătrundem sensul". Unul va primi, în principal, ceea ce îi vine din exterior - celălalt, ceea ce îi vine din interior. Și, așa cum vrea legea vieții, unul va căpăta din exterior ceea ce a

[26] Această idee ilustrează concepția lui Jung despre cele două categorii de tendințe umane: introvertite și extravertite. Extravertitul este mai puțin atent la "ceea ce se petrece" în el. De aceea el trebuie să-și dezvolte atenția la manifestările psihice dinăuntrul său. Rezultă de la sine că introvertiții vor avea mai puține dificultăți în acest sens. (N Tr.)

refuzat pînă atunci, iar celălalt va lua din interior ceea ce a exclus odinioară. Această răsturnare a ființei înseamnă o lărgire, o elevare și o îmbogățire a personalității, dacă valorile precedente mai persistă în răsturnare, în măsura în care nu erau pure iluzii. Dacă ele nu sînt păstrate, cădem în cealaltă parte și trecem de la aptitudine la inaptitudine, de la adaptare la inadaptare, de la sens la nonsens și chiar de la rațiune la tulburare mentală. Acest drum este primejdios. Orice lucru valoros este costisitor, iar dezvoltarea personalității trece printre lucrurile cele mai oneroase. Se pune problema de a te împăca cu tine însuți, de a te lua în seamă ca pe una din cele mai importante sarcini, de a rămîne întotdeauna conștient de ceea ce faci și de a avea constant în fața ochilor cele mai echivoce din faptele tale – există aici, într-adevăr, o sarcină care solicită totul din noi[27].

Chinezul se poate raporta în întregime la cultura sa. Dacă împrumută drumul cel lung, el face ceea ce este recunoscut ca fiind cel mai bun lucru pe care l-ar putea face. Dar occidentalul se confruntă cu autoritățile din domeniul intelectual, moral și religios, presupunînd că el vrea într-adevăr să apuce pe acest drum. Iată de ce este infinit mai simplu să imiți calea chineză și să te descotorsești de pisălogul european, sau, de ce nu, un lucru nu la fel de simplu: să cauți drumul care duce înapoi la Evul Mediu european al Bisericii creștine și să reclădești zidul care trebuie să-i separe pe adevărații creștini de sărmanii păgîni și de celelalte curiozități etnografice care locuiesc prinprejur[28]. Flirtul estetic sau intelectual cu viața și cu destinul își găsește aici un sfîrșit brutal. Mersul spre o conștiință mai înaltă conduce în

[27] "Totul din noi", nu numai ca efort și concentrare ci, mai ales, ca exercițiu de integrare a elementelor disociate ale personalității noastre. (N. Tr.)

[28] Jung s-a străduit să o apuce pe ambele cărări: pe cea chinezească (*taoistă*), ca și pe cea creștină. (N. Tr.)

afara tuturor pretextelor, de orice natură ar fi ele... Ființa trebuie să se ofere cu totul, căci numai pornind de la integralitatea sa[29] ea poate merge mai departe, și numai integralitatea sa poate fi garanția că drumul său nu va deveni o aventură absurdă.

Fie că destinul de abordează din exterior sau din interior, experiențele și evenimentele căii rămîn aceleași. Iată de ce nu am nevoie să vorbesc despre multiplele evenimente interioare sau exterioare a căror diversitate cvasi-infinită nu aș putea să o epuizez. De altfel, acest lucru nu ar avea nimic de-a face cu textul[30] pe care îl avem de comentat. Mai multe ar fi de spus, dimpotrivă, despre stările psihice care acompaniază dezvoltarea. Aceste stări sînt exprimate *simbolic* în textul nostru, și anume în simboluri care, de multă vreme, mi-au devenit familiare în practica mea.

[29] "Integritate" nu în sensul moral ci în acela de plenitudine, de totalitate, de ființă integrală. (N. Tr.)

[30] Este vorba de "Misterul Florii de Aur", carte de alchimie chineză, impregnată de taoism, comentată de Jung. (N. Tr.)

3. Despre înviere

Aveți într-adevăr dreptate: nu am confruntat niciodată figura lui Christos în totalitatea aspectelor sale, pur și simplu pentru că ar fi fost prea mult. Nu sînt teolog și nu am timpul să asimilez toată cunoașterea care ar fi necesară pentru a îndrăzni să încerc să rezolv probleme ca cea a învierii.

Fără nici o îndoială, învierea este unul din elementele cele mai importante în mitul sau în biografia lui Christos și în istoria Bisericii primitive.

I. Învierea ca fapt istoric în biografia lui Christos

Trei din Evanghelii dau o reprezentare completă a evenimentelor care au urmat crucificării și morții sale. Totodată, Marcu nu menționează decît mormîntul deschis și gol, și prezența îngerului în momentul în care s-a creat povestea aparției corpului vizibil al lui Christos – după toate aparențele adăugirea unei mîini ulterioare. Prima relatare despre Christos înviat este cea a Mariei din Magdala, de la care el gonise șapte demoni. Această notă apare curios rezumată (cf. în special *Marcu*, 11, 19[1]), ca și cum cineva ar fi constatat că relatarea lui Marcu era totuși prea scurtă, și că ar trebui să fie adăugat pentru a fi completă ceea ce se obișnuia să se povestească apropo de moartea lui Christos.

Izvorul cel mai vechi al învierii este Pavel, iar el nu este un martor ocular; el pune însă accentul cu tărie asupra importanței absolute și vitale a învierii, ca și asupra autenticității povestirilor respective (*I Corintieni*, 15, 14 și urm., 15, 5 și urm.). Ca martori, el îl menționează mai întîi pe Cephas (Petru), primul, apoi pe cei doisprezece, apoi pe cei cinci sute, apoi pe Iacob, Apostolii, și în final pe sine însuși. Acest aspect este interesant pentru că experiența lui personală constă, este cît se poate de evident, într-o viziune care i s-a impus în chip spiritual, în timp ce relatările mai tardive insistă asupra caracterului materialmente concret al corpului lui Christos (mai ales *Luca*, 24, 42, și *Ioan*, 20, 24 și urm.). Mărturiile evangheliștilor nu concordă decît asupra faptului că mormîntul era gol, și deloc asupra cronologiei mărturiilor oculare. Aici tradiția încetează complet de a mai fi fiabilă. Dacă mai adăugăm la aceasta și povestea sfîrșitului lui Iuda, care trebuie să fi fost pentru creștini un foarte interesant obiect al aversiunii, îndoielile noastre privind povestea învierii sînt agravate: asupra manierei în care a murit el există două versiuni total diferite.

Ca fapt istoric, învierea este îndoielnică. Dacă am extinde beneficiul îndoielii la asemenea aserțiuni contradictorii, am putea întruchipa posibilitatea unei viziuni, atît individuală cît și colectivă (și, mai puțin probabil, a unei materializări).

Concluzia la care au ajuns primii creștini – pentru că Christos a înviat din morți, la fel vom învia și noi, într-un corp nou și neperisabil –, care îi stîrnea lui Pavel[2] cele mai mari temeri: nu are nici o valoare și este la fel de inconsistentă ca și așteptarea.

[1] [Confuzie evidentă cu 16, 9 și urm.]

[2] [Căci dacă Christos nu a înviat, atunci predica noastră este zadarnică, ca și credința voastră (I Corintieni, 15, 14).]

care a fost descurajată, a parusiei iminente.

După cum o arată numeroasele povestiri miraculoase conținute în evanghelii, realitățile spirituale nu puteau fi puse la îndemîna unui popor incult și destul de primitiv decît prin "miracole" masive și tangibile, sau prin povești de același gen. Concretismul era inevitabil, cu toate implicațiile sale grotești. De pildă, cei care credeau în Christos trebuiau să primească prin binecuvîntarea lui Dumnezeu, la înviere, un corp transfigurat; la fel și necredincioșii și păcătoșii, numai că ei trebuiau să fie torturați o vreme în infern sau în purgatoriu. Pentru această operație era indispensabil un corp indestructibil, altminteri damnarea ar fi luat sfîrșit într-o clipă[3].

II. Învierea ca eveniment psihologic

În această privință, faptele sînt perfect clare și bine atestate: viața terestră a omului-Dumnezeu se împlinește prin învierea sa și suirea la ceruri. Încă de la început, aceasta a fost credința fermă a creștinismului. În mitolgie, este particularitatea eroului de a birui moartea și de a chema la viață părinții, strămoșii poporului său, etc[4]. El avea o personalitate mai împlinită, mai bogată și mai puternică decît muritorii de rînd. Deși el însuși era muritor, existența sa nu era neantizată de moarte: el supraviețuia într-o formă puțin modificată. La nivelul unei civilizații mai elevate, el se aseamănă cu Dumnezeul care moare și învie ca și Osiris, care devine în fiecare ființă umană personalitatea superioară (ca și Christosul lui Ioan): al său τέλειος ἄνθρωπος, omul complet (sau împlinit). Sinele[5].

Sinele ca arhetip reprezintă o totalitate numinoasă care nu poate fi exprimată decît prin simboluri (mandala, arbore, etc.). Este o imagine colectivă care depășește ca atare individul în timp și în spațiu[6], ea nu este expusă, prin urmare, impermanenței unui singur trup: cunoașterea Sinelui este legată, mai mereu, de sentimentul de atemporalitate, de "eternitate" sau de nemurire (cf. Ātman-ul personal și transpersonal). Noi nu știm ce este un arhetip (adică din ce este făcut el), pentru că natura psihicului nu ne este accesibilă, dar știm că există arhetipuri, și că ele produc efecte.

În această perspectivă, nu mai este dificil să sesizăm în ce măsură povestea învierii constituie proiecția unei cunoașteri indirecte a Sinelui, care a apărut sub trăsăturile unui om, un anume Isus din Nazareth, despre care au circulat o mulțime de zvonuri

[3] Este puțin probabil ca cei care au crezut în acest mit să fi realizat logic imposibilitatea ca un trup pieritor să fie supus damnării. Prin urmare, este la fel de puțin probabil ca înzestrarea păcătoșilor cu un trup nepieritor să fi urmărit desființarea acestei contradicții. Mai degrabă, credem că toate aceste concepții coexistau pașnic în mentalitatea credincioșilor de ieri fără a putea fi suspectate de ilogism. (N. Tr.)

[4] Chiar dacă, la prima vedere, mitul lui Isus trimite la mitologiile bine cunoscute ale eroilor nemuritori, nu credem că el poate fi redus la acestea din urmă. Există obiceiul, păgubos, de a reduce o figură mitologică la un model deja constituit, în virtutea faptului că și această figură s-ar caracteriza prin cîteva din elementele modelului. Este ca și cum am spune că toții indivizii care se numesc Vasile sînt zidari, bețivi, și mor la vîrsta de 65 de ani, pentru că *un* Vasile, considerat etalon, asuma cîndva toate aceste detalii biografice. În realitate, Christos nu este eroul mitologic arhetipal ci Dumnezeu încarnat, adică o entitate care asumă *deopotrivă* caracterele umane și cele divine. În fapt, aici rezidă și misterul omului-Dumnezeu pe care ni-l propune Christos: *realizarea conjuncției elementelor dihotomice, spirit-trup, care este cheia de boltă a exercițiului mistic*. (N. Tr.)

[5] "Sinele", în psihologia junghiană, definește centrul personalității umane, care nu este identic cu eul empiric. El constituie sinteza conștientului și inconștientului. (N. Tr.)

[6] Cf. fenomenele care s-au numit parapsihologice.

[7] Cf. paragraful despre Christos în textul liturgic slavon după Iosif Fla-

În acele timpuri, vechii zei își pierduseră importanța. Puterea lor fusese deja înlocuită de cea a zeului vizibil, Cezarul, singurul căruia trebuia să i se aducă sacrificii. Dar această substituire era la fel de nesatisfăcătoare ca și cea care l-a înlocuit pe Dumnezeu cu Statul comunist. De aceea s-a încercat frenetic și disperat să se creeze, chiar și cu un material îndoielnic, un suveran spiritual unic, un pantocrator, în opoziție cu divinitatea concretizată de Roma (ce mizerabilă glumă a istoriei: să-l înlocuiești pe Cezar cu ministerul pontifical al sfîntului Petru!)[8].

Dacă nevoia unei autorități spirituale devenea în epocă atît de presantă, este pentru că nu exista decît un singur individ divin, Cezarul, în timp ce ceilalți indivizi erau anonimi și nu aveau nici măcar zei personali care să le împlinească rugăciunile[9]. Prin ur-

---

vius, *The Jewish War* (*Războiul iudeilor*) în: Mead, *The Gnostic John the Baptizer*, p. 97 sqq. (Chap. III: *"The Slavonic Josephus Account of the Baptist and Jesus"*, p. 106 sqq.)

[9] Ideea de a impune o personalitate cu aură de sacralitate cultului mulțimii nu este exclusă. Chiar și în timpurile noastre s-a înregistrat o asemenea tentativă, dacă ne amintim de destinul lui Krishnamurti care a fost "pregătit" special, de către *Societatea teozofică* a d-nei Annie Besant, cu scopul de a fi impus conștiinței mondiale ca un mare instructor spiritual, un soi de Christos. Este foarte probabil ca și Isus din Nazareth să fi concentrat, la un moment dat, ambițiii asemănătoare în ochii rabinilor nemulțumiți de starea morală, politică etc. a poporului evreu de sub ocupația romană. În plus, tradiția iudaică impunea și alte motive nevoii de a resuscita imaginea unui "împărat" ("unsul lui Dumnezeu") care să ofere evreilor satisfacția mesianismului universal. Totuși, avem motive să credem că Isus, de altfel ca și Krishnamurti, nu a cedat acestui simulacru. El a refuzat, în final, să joace rolul de lider salvator al nației iudaice (în spiritul regelui David), și a fost condamnat pentru refuzul său. Pînă la un anumit moment, Isus ar fi servit ambițiile rabinilor; ulterior, așa cum reiese și din textul evangheliilor, el s-ar fi răsculat împotriva "creatorilor" săi realizînd un mesaj mesianic de o cu totul altă factură. (N. Tr.)

[8] Situația oamenilor din acel timp era mai rea decît aceea a egiptenilor din

mare, ei își căutau refugiul în toate formele posibile de magie. Situația noastră actuală este în realitate asemănătoare: devenim din ce în ce mai mult sclavii unui stat anonim a cărui autoritate supremă decide asupra vieții noastre[10]. Comunismul a realizat acest ideal în maniera cea mai deplină. Din nefericire, democrația noastră nu-i poate opune alte idealuri; și ea crede, la fel, în puterea concretă a Statului. Nicăieri nu există o autoritate spirituală care să se poată compara cu cea a Statului. Avem nevoie presantă de o compensare spirituală la concretismul care și-a atins ultima sa formă în bolșevism. Și în acest caz, din nou, se pune problema "mărturiei" împotriva Cezarului.

Cei care au scris evangheliile erau, ca și Pavel, preocupați să concentreze caracteristicile miraculoase și semnificațiile spirituale în persoana tînărului rabin, cvasi-necunoscut, care, după o carieră care nu va fi durat probabil decît un an, și-a găsit un sfîrșit prematur. Noi știm ce au făcut ei din el, dar nu știm, în schimb, pînă în ce punct această imagine corespunde realității istorice a omului, înăbușit sub o avalanșă de proiecții. Nu știm dacă el era Logosul și Christosul veșnic viu. În orice caz, acest lucru este lipsit de importanță, dat fiind că imaginea omului-Dumnezeu este vie în fiecare din noi și s-a încarnat (adică proiectat) în omul Isus, ca să se manifeste sub formă vizibilă și pentru ca oamenii să poată recunoaște în el propriul lor *homo* interior, Sinele lor[11].

---

ultimele secole precreștine: aceștia administrează deja ideea unui Osiris individual. La urma urmelor, Egiptul a devenit îndată creștin, fără nici o ezitare.

[10] În realitate, omul modern nu este supus autorității unui "stat anonim", ci unei elite politice care deține puterea și care manipulează în propriul ei folos contractul social și ideea de stat. Diferența este că ideea de stat și tot ceea ce decurge din ea nu oferă acelaași orizonturi spirituale ca și reprezentările religioase de odinioară. (N. Tr.)

[11] Odinioară, oamenii proiectau în Isus iubirea lor. Ei nutreau convingerea

Ei şi-au redescoperit astfel demnitatea umană: fiecare avea o natură divină. Christos le spusese: "*Dii estis*", voi sînteţi Dumnezei[12]; şi ca atare ei se simţeau fraţii lui, împărtăşind aceeaşi natură ca şi el, pentru a surmonta neantizarea prin puterea Cezarului sau prin moartea fizică. Ei "înviaseră împreună cu Christos".

Întrucît noi sîntem fiinţe psihice, şi ca atare nu sîntem total dependenţi de spaţiu şi timp, putem înţelege fără dificultate importanţa capitală a ideii de înviere: nu sîntem livraţi cu totul forţelor neantizării, pentru că totalitatea noastră psihică se întinde dincolo de limitele spaţiului şi timpului. Progresînd în integrarea inconştientului, noi avem minunata şansă de a face experienţa naturii arhetipale[13] care ne procură un sentiment de continuitate dincoace şi dincolo de existenţa noastră prezentă.

Cu cît înţelegem mai bine arhetipul, cu atît mai mult participăm la viaţa sa şi cu atît mai puternic îi sesizăm eternitatea, atemporalitatea.

După cum rotundul semnifică integralitatea realizată sau perfecţiunea, el exprimă şi rotaţia (mişcarea a ceea ce se învîrte) sau faptul de a progresa în conformitate cu o mişcare circulară ne-

magică cum că fuzionînd cu Isus ei participă astfel la virtuţile divine. Viaţa în Christosul Isus, credea Pavel, mă eliberează de sub "legea păcatului şi a morţii", adică mu conferă viaţă veşnică. De aici exerciţiul *imitaţiei lui Christos*, în societăţile noastre desacralizate, care ignoră perspectiva veşniciei, proiecţiile se sprijină pe alte interese. Aşa s-a născut *materialismul spiritual* despre care am pomenit deja în nota 15, cap. 2. (N. Tr.)

[12] [*Ps.* 82, 6, citat de *Ioan*, 10, 34.]

[13] Omul deţine în sufletul său imaginea (arhetipul) lui Dumnezeu. Asimilarea acestui arhetip (ceea ce Jung numeşte "integrarea inconştientului") conduce la îndumnezeire. A se compara această concepţie cu ceea ce am scris deja - în introducere la C. G. Jung: "Analiza viselor", AROPA, 1998, p. 19-20 - despre *funcţia psihică totalizantă*. (N. Tr.)

definită, asemănătoare cu cea a soarelui şi a astrelor (de unde frumoasa profeţie de credinţă a liturghiei lui Mithra: ἐγώ εἰμι σϋπλαυος υμῖν άστήρ ["Eu sînt o stea care îşi descrie orbita împreună cu voi"])[14]. Realizarea Sinelui înseamnă de asemenea reconstituirea relaţiei omului cu cosmosul. Asemenea realizări sînt acompaniate, adeseori, de evenimente sincronistice[15]. (Experienţa vocaţiei, experienţa profetică, revelă şi ele din această categorie.)

Pentru primii creştini, ca şi pentru toţi primitivii, trebuia ca învierea să fie un eveniment concret, material, care poate fi văzut cu ochii şi atins cu mîinile, ca şi cum spiritul n-ar avea o existenţă proprie. Chiar şi astăzi, oamenii nu pot sesiza fără dificultate realitatea unui eveniment psihic, dacă acesta nu este totodată şi concret. La drept vorbind, învierea ca eveniment psihic nu este concretă. Ea este o experienţă pur psihică. Este curios că creştinii au rămas atît de păgîni încît nu înţeleg existenţa spirituală în afara corporalului, ca eveniment psihic. Mă tem că bisericile noastre creştine nu vor mai putea menţine multă vreme acest anacronism şocant, fără teama de a împietri în contradicţii

[14] [Cf. Dietrich, Eine Mithrasliturgie, pp. 8-9.]

[15] Evenimentele sincronistice sînt analizate pentru prima oară de Jung. Ele sînt manifestări fizice obiective care coincid cu manifestările psihice ale unui individ, fără a înregistra nici o relaţie cauzală între ele. Ceea ce au în comun aceste fenomene tulburătoare (numinoase) este semnificaţia, sensul lor simbolic. Asemenea manifestări erau cunoscute de lumea antică (ele stau, după opinia lui Jung, la baza "Cărţii Schimbărilor" – *Yi Jing*) şi erau interpretate în consecinţă. Un asemenea eveniment sincronistic de mare importanţă în istoria creştinismului este *Steaua magilor* care "anunţă" naşterea lui Isus, Mesia, mîntuitorul omenirii. Evenimentul fizic care a susţinut această proiecţie mitologică se pare că a fost tripla conjuncţie a planetelor Jupiter (♃) şi Saturn (♄) în semnul Peştilor (♓), care pare să indice chiar şi data precisă a natalităţii (după calculele astronomice). (N. Tr.)

de nesusținut. Răspunzînd la această critică printr-o concesie, unii teologi au proclamat că corpul transfigurat după Pavel (corp de materie subtilă), care le este restituit morților în ziua Judecății, ar fi "forma" individuală autentică, ca idee spirituală suficient caracteristică a individului pentru a face superfluu corpul material. Ceea ce a făcut din învierea trupească principalul stîlp al credinței creștine a fost mărturia adusă a vieții de după moarte și speranța de a scăpa de la damnarea eternă. Singurul lucru pe care îl știm cu certitudine, totuși, este faptul că pentru psihic spațiul și timpul sînt relative.

Nota Bene 1: Acest text a fost redactat în limba engleză la data de 19 februarie 1954 ca răspuns la o întrebare a Marthei Dana, Peggy Gerry și Marian Reith, care participaseră la un seminar dirijat de James Kirsch, la Los Angeles, în 1953-1954. Seminarul era consacrat lucrării lui Jung *Aion* și cu acea ocazie (după spusele lui J.K.) "fiecare rînd din carte a fost citit și comentat. În cursul seminarului, doamnele Dana, Gerry și Reith s-au arătat mirate că nu au găsit nicăieri în scrierile lui Jung un comentariu la ideea de înviere (...), care li se părea a fi însuși nucleul legendei lui Christos; ele s-au întrebat atunci de ce".

Nota Bene 2: Notele înscrise între paranteze pătrate provin din editorii textului. Cele fără paranteze aparțin, după toate probabilitățile, lui Jung. Notele mele (J.C.) sînt însoțite de precizarea uzuală: (N. Tr.).

4. Psihologia transferului și alchimia

Bellica pax, vulnus dulce, suave malum.
(Pace războinică, dulce rană, rău suav.)
John Gower
(*Confessio Amantis*, II, p.35.)

Nu este deloc surprinzător că ideea *căsătoriei mistice* a fost chemată să joace în alchimie un rol atît de important, pentru că termenul utilizat pentru a vorbi despre ea, cel de *conjunctio*, desemnează în primul rînd ceea ce noi numim astăzi o combinație chimică, iar ceea ce atrage unul către celălalt corpurile de combinat este ceea ce s-a numit în zilele noastre afinitate. Odinioară se utilizau diferite expresii care exprimau, toate, o relație umană sau, mai precis, o relație erotică, ca de pildă *nuptiae* (nuntă), *matrimonium* și *conjugium* (căsătorie), *amicitia* (amiciție), *attracto* și *adulatio*. Prin urmare, corpurile care urmau să fie combinate erau reprezentate ca *agens* și *patiens* (agent și pacient), ca *vir* (bărbat) sau *masculus* (mascul) și ca *femina*, *mulier*, *femineus* (femeie, feminin), sau, încă și mai pitoresc: cățel și cățea[1], cal (iapă) și măgar[2], cocoș și găină[3], dragon înaripat și dragon fără aripi[4]. Cu cît există mai mulți termeni antropomorfi și teriomorfi, cu atît mai manifestă este partea care revine jocurilor imaginației, deci inconștientului, și cu atît este mai clar și faptul că gîndirea exploratoare a vechilor filozofi ai naturii era expusă tentației de a părăsi terenul proprietăților, obscure pentru ei, ale materiei, adică de a se îndepărta de problema pur chimică,

pentru a sucomba *mitului materiei*. Întrucît nu este cu putință ca presupunerea să lipsească cu desăvîrșire, chiar și pe cercetătorul cel mai obiectiv și mai imparțial îl paște riscul, din momentul în care a abordat o obscuritate în care nu a penetrat nici o lumină, să devină, în lipsa unui reper cunoscut, victima unei presupuneri inconștiente. Acest lucru nu este neapărat un rău dacă imaginea care i se oferă în locul necunoscutului este o reprezentare arhaică, fără îndoială, dar care permite totuși să se constituie o analogie nu lipsită de interes. Astfel se face că celebra viziune a cuplurilor dansînd, care l-a pus pe Kekule[5] pe urma structurii unor combinații ale carbonului, mai precis ale benzenului, nu era nimic altceva decît imaginea acuplării, *conjunctio*, așa cum a ocupat ea vreme de 17 secole spiritul alchimiștilor. Și cu toate că aceasta era tocmai imaginea care multă vreme a dejucat interesul cercetătorilor problemei chimiei trimițîndu-l fără încetare la mitul originar al nunții regale, ba chiar divine, ea și-a atins totuși, în viziunea lui Kekule, destinul chimic, aducînd astfel cel mai mare serviciu înțelegerii combinațiilor organice și dezvoltării ulterioare, fără precedent, a chimiei de sinteză. Prin urmare, am putea spune retrospectiv că alchimiștii au dovedit mult fler atunci cînd au făcut din acest *arcanum arcanorum* (arcana arcanelor)[6], din acest *donum Dei et secretum Altissimi* (har al lui Dumnezeu și taină a Celui Prea-Înalt)[7], din acest adevărat secret al fabricării aurului, culmea operei lor. La triumful tardiv al acestei idei alchimice, ar trebui să adăugăm confirmarea unei alte idei centrale a alchimiei care este transmutabilitatea elementelor chimice. Eminenta semnificație, atît practică cît și teoretică, a acestor idei ar putea să ne ducă la concluzia că avem dea face aici cu anticipări intuitive a căror *fascinosum* (putere de fascinație)[8] s-a putut explica la lumina evoluției ulterioare.

Dar alchimia, degajîndu-se treptat de fundalul său mitic, nu a

făcut numai să se transforme în chimie: constatăm că ea s-a transformat totodată într-un soi de filozofie mistică, în așa fel încît ideea de conjuncție se arată a fi concomitent capabilă să lămurească misterul obscur al combinațiilor chimice și să exprime, ca mitologemă, arhetipul unirii contrariilor, devenind astfel imaginea unei *unio mystica*. Or, arhetipurile nu sînt ceva exterior, ne-psihic, deși ele datorează întotdeauna impresiilor primite din mediu forma pe care o îmbracă. În opoziție cu formele exterioare care le traduc la un moment dat și independent de ele, arhetipurile constituie esența vieții unui suflet ne-individual, care este cu siguranță înnăscut în fiecare individ, dar care nu poate fi nici modificat și nici însușit de personalitatea acestuia. Acest suflet este în individul izolat ceea ce este și în ceilalți, pentru că el se află în toți oamenii. El constituie suportul oricărui psihic individual, așa cum marea susține valurile.

Dacă conjuncția reprezintă o imagine capitală pentru alchimie, iar importanța ei practică s-a verificat în stadii ulterioare de evoluție, ea reprezintă și o valoare analoagă în domeniul psihic, ceea ce înseamnă că ea a jucat pentru cunoașterea obscurităților interioare ale sufletului același rol pe care l-a avut în privința enigmelor materiei. Am putea spune chiar că ea nu și-ar fi revelat niciodată eficacitatea în lumea materiei dacă n-ar fi posedat deja o putere de fascinație menținînd spiritul cercetătorului în aceeași direcție. *Conjuncția este o imagine a priori* care ocupă dintotdeauna un loc de prim plan în evoluția spiritului uman. În fapt, dacă ne întoarcem în trecut pe urmele acestei idei, realizăm că există în alchimie două izvoare din care derivă ea: un izvor creștin și unul păgîn. Izvorul creștin este fără îndoială doctrina lui Christos și a Bisericii, a Mirelui și Miresei (*Sponsus* și *Sponsa*), Christos jucînd rolul Soarelui în timp ce cel al Lunii revenea Bisericii[9]. Izvorul păgîn este, pe de o parte, *hi-*

erosgamos[10] - pe de altă parte, unirea mistică a credincioşilor cu divinitatea[11]. Aceste experienţe psihice şi mărturiile pe care le-au lăsat ele în tradiţie lămuresc o parte importantă din lumea particulară a reprezentărilor alchimiştilor şi din limbajul lor secret care, fără aceste referinţe, ar rămîne de neînţeles.

Aşa cum s-a spus mai sus, imaginea conjuncţiei apare întotdeauna într-un moment crucial al evoluţiei spiritului uman. Observarea proceselor mentale în psihoze şi în nevroze a condus inevitabil psihologia medicală modernă la o explorare mereu mai aprofundată a acestor fenomene psihice de fundal care s-au desemnat în general cu numele de *inconştient**. Şi tocmai psihoterapia necesită cercetări de acest gen, căci nu mai este posibil să admiţi faptul că deranjamentele patologice ale psihicului se pot explica numai prin alterări corporale sau prin procese conştiente ci, că, dimpotrivă, trebuie să se recurgă, pentru a le lămuri, la un al treilea factor, adică la ipoteticile procese inconştiente[12].

Practica analizei a arătat că conţinuturile inconştiente apar, întotdeauna, mai întîi ca proiectate asupra persoanelor şi conduitelor obiective. Multe din aceste proiecţii sînt, graţie recunoaşterii apartenenţei lor la subiect, definitiv integrate de individ; dar există şi altele care nu se lasă integrate şi care, detaşîndu-se de obiectele lor primare, se transferă atunci asupra medicului curant†. Dintre aceste conţinuturi, relaţia cu părintele

* Sintagma "psihologie medicală modernă" se referă, desigur, la psihanaliză. Nici o altă ramură a psihologiei şi nici psihiatria modernă nu au manifestat înclinaţiile anunţate de Jung cu atît optimism. Astăzi se pare că cercetările de acest gen au secat cu totul sau, în orice caz, nu mai au savoarea de odinioară. (N. Tr.)

† Avem aici două noţiuni distincte. *Proiecţia*, care este, aşa cum arată Jung, atribuirea de caracteristici ale subiectului unui obiect (unui alt individ, "celuilalt"), ca şi cum acestea ar face parte integrantă din personalitatea ce-

de sex opus joacă un rol important, adică relaţia fiu-mamă, fiică-tată, şi de asemenea relaţia frate-soră[13]. În general vorbind, acest complex nu poate fi integrat complet, medicul fiind pus aproape întotdeauna de către pacient în locul tatălui*, al fratelui, ba chiar al mamei (acest din urmă caz este fireşte mai rar). Întrucît, aşa cum o arată experienţa, această proiecţie se stabileşte fără a pierde nimic din intensitatea sa originară (care este considerată de Freud ca etiologică), ia naştere o legătură care corespunde în toate privinţele cu relaţia infantilă iniţială şi care tinde să repete cu medicul toate experienţele copilăriei; altfel spus, relaţia de adaptare care a suferit o tulburare nevrotică este *de acum* transferată asupra medicului[14]. Freud care, primul, a recunoscut şi a descris acest fenomen, a creat pentru a-l desemna expresia "nevroză de transfer"[15].

Or, această legătură este adeseori de o asemenea intensitate încît am putea vorbi de o *combinaţie*. Cînd se combină două corpuri chimice, ambele suportă o alterare. Acesta este şi cazul în *transfer*. Freud a văzut bine că această legătură are o mare valoare terapeutică, pentru că favorizează constituirea unui *mixtum compositum* între sănătatea mentală a medicului şi echilibrul tulburat al bolnavului†. Fără îndoială, tehnica lui

luilalt. Şi *transferul*, care se naşte în terapia psihanalitică (dar şi în viaţa de zi-cu-zi), şi constă tot dintr-o proiecţie: pacientul proiectează asupra psihanalistului impresiile şi sentimentele sale care au fost legate, iniţial, de imaginea părinţilor săi, sau de cea a persoanelor care au jucat un rol semnificativ în viaţa sa. *Analiza transferului* este fundamentală în terapia psihanalitică. (N. Tr.)

* Transferul impresiilor şi emoţiilor legate iniţial de imaginea tatălui subiectului asupra analistului este, adeseori, încurajat şi de poziţia acestuia din urmă. Analiştii care adoptă în faţa pacienţilor lor o ţinută arogantă, "superioară", "protectoare", stimulează transferul de acest gen. (N. Tr.)

† "Sănătatea mentală a medicului" nu trebuie confundată cu ideea de

Freud se străduieşte să păstreze pe cît posibil o distanţă în raport cu acest fenomen, ceea ce, din punct de vedere uman, este perfect de înţeles, dar poate afecta considerabil efectul terapeutic. Este inevitabil ca medicul să suporte şi el o oarecare influenţă din care să rezulte o tulburare, o pagubă pentru sănătatea sa nervoasă[16]. El "ia asupra sa" suferinţa pacientului* şi o suportă împreună cu acesta. Din principiu, medicul trebuie să se pună în pericol[17]. Înalta semnificaţie pe care a acordat-o Freud fenomenelor transferului mi-a apărut clar cu ocazia primei noastre întîlniri, în 1907. La un moment dat, după o discuţie de mai multe ore, a intervenit o pauză. Brusc el m-a întrebat fără nici o ezitare: "Şi ce credeţi despre transfer?" I-am răspuns cu cea mai profundă convingere că transferul este alfa şi omega metodei analitice. La care el mi-a răspuns: "Atunci aţi înţeles esenţialul".

Marea importanţă a transferului a produs adeseori greşeala de a crede că el este absolut necesar pentru vindecare. Chipurile, ar trebui să-l pretindem cumva. Dar este cu neputinţă să pretinzi aşa ceva, asemănător credinţei. Credinţa nu are valoare decît dacă se naşte de la sine. O credinţă obţinută prin constrîngere nu este decît o crispare. Acela care crede că trebuie să pretindă transferul uită că acest fenomen nu este decît unul din factorii terapeutici şi că, în plus, cuvîntul *transfer* nu este decît echiva-

sfinţenie. Pentru că au existat (şi există) psihanalişti care au dovedit - în relaţiile lor profesionale, sociale, familiare, etc. - orice, numai "sănătate mentală" nu! Totodată, cînd vorbim de "sănătate mentală" la psihanalist, avem în vedere mai puţin un model universal valabil de sănătate pe care psihanalistul l-ar încarna, cît mai ales posibilitatea ca el să-şi conştientizeze tarele psihice şi, mai ales, să le accepte, să se împace cu ele acolo unde aşa ceva este cu putinţă. Este aici o sarcină pe care cei mai mulţi psihanalişti o ignoră, şi încearcă în schimb să simuleze o "sănătate mentală" pe care nu o au. Profesiunea de psihanalist nu este scutită de primejdia de a sucomba modelului psihanalistului exemplar! (N. Tr.)

* Există aici mai multe idei. Mai întîi, faptul că psihanalistul poate deduce *empatic* elementele cheie ale nevrozei pacientului. În al doilea rînd, după ce a ajutat la conştientizarea conflictelor nevrotice, psihanalistul dispune (sau ar trebui să dispună) de o viziune mai largă asupra faptelor vieţii, încît să-i permită pacientului, acolo unde este cu putinţă, să-şi modifice atitudinea mentală pentru a putea integra conţinuturile inconştientului. Un exemplu simplu va ilustra a doua idee.

Este vorba de o pacientă de circa 26 de ani, care acuză înclinaţia morbidă de a se arunca de la etaj sau sub roţile tramvaiului. Analiza scoate la iveală şi o serie de tendinţe homicide care au ca obiect persoane din anturajul imediat. Pacienta a fost internată într-o clinică psihiatrică, a urmat un tratament medicamentos dar nu s-a vindecat de ciudatele ei obsesii. Biografia pacientei ne oferă una din cheile nevrozei ei. Soţul ei a înşelat-o în repetate rînduri pentru ca, de fiecare dată, să-şi ceară scuze în final, şi să doarească împăcarea. Recent el a decis să plece de acasă motivînd cumva, ambiguu, că are nevoie de timp pentru a se clarifica dacă îşi iubeşte sau nu soţia. Pacienta află, însă, că la mijloc este o "nouă" legătură. Urmarea nu este greu de dedus: ea simte nevoia să se răzbune. Această înclinaţie agresivă o regăsim în simptomul homicid. Ceva, însă, o împiedică să-şi ducă intenţia pînă la capăt (în chip imaginar, desigur). Este un detaliu biografic care o face să se simtă vinovată faţă de soţ. De aici provine, evident, simptomul suicidar (agresivitatea întoarsă împotriva subiectului).

Pacienta conştientizează toate amănuntele conduitei ei nevrotice dar simptomele nu dispar. Analiza continuă şi scoate la iveală o tendinţă agresivă generală, refulată, la tînăra femeie. O agresivitate "spontană" care se comportă în toate privinţele ca şi un instinct natural. Această agresivitate nu-şi găseşte o manieră corespunzătoare de descărcare şi produce tulburările pe care le-am pomenit mai sus.

În acest punct, analiza capătă un caracter *didactic*. Ea explică pacientei care este rolul agresivităţii în structura generală a personalităţii ei. În plus, încearcă, împreună cu pacienta, să găsească modalităţile social acceptabile de descărcare (sublimare) a tendinţelor agresive.

Desigur că acest lucru nu ar fi cu putinţă dacă psihanalistul ar împărtăşi şi el opinia generală eronată cum că femeia nu dispune de tendinţe agresive sau că agresivitatea umană are numai un caracter reactiv: ea ar fi o replică dată unui prejudiciu. (N. Tr.)

lentul semantic al cuvîntului *proiecție*, care desemnează un fenomen cu neputință de pretins[18]. Personal, eu sînt fericit de fiecare dată cînd transferul se produce în chip atenuat, sau atunci cînd rămîne practic imperceptibil. Pentru că atunci sîntem mai puțin responsabili de apariția lui, și putem apela la alți factori terapeutici. Dintre aceștia, facultățile pacientului de înțelegere și de judecată joacă un rol important* ca și, de altfel, buna sa voință, autoritatea medicului, sugestia[19], "bunele sfaturi"[20], înțelegerea, simpatia, încurajările, etc. Cazurile în care acești factori joacă un rol sînt, de bună seamă, cele mai puțin grave.

O analiză atentă a fenomenului transferului conduce la o imagine foarte complexă, prezentînd trăsături atît de marcate încît cedăm ușor tentației de a izola una ca esențială, și de a lansa ca explicație un: "În fond nu este decît...!"† Mă gîndesc mai întîi la aspectul *erotic*, ba chiar sexual al fantasmelor de transfer. Existența acestui aspect este incontestabilă, dar el nu este întotdeauna singurul și nici cel mai esențial. *Voința de putere* (descrisă de Adler) este un alt aspect care coexistă cu sexualitatea, și este adeseori dificil să descoperi care din aceste două pulsiuni este preponderentă.

Dar există și alte forme de concupiscentia instinctuală care se bazează pe "foame"‡, pe dorința de a avea; altele, dimpotrivă, se

* Pentru ca terapia analitică să se desfășoare în bune condiții sînt necesare mai multe lucruri. Mai întîi de toate, să nu avem de-a face cu o *investire narcisică a simptomelor nevrotice*. Apoi este nevoie de dorința de vindecare a pacientului care nu se mai suportă în postura nevrotică. Setea de (auto)cunoaștere joacă și ea un rol important, mai ales atunci cînd nu avem la îndemînă un transfer intens. (Cititorul interesat mai poate găsi și alte detalii privind acest subiect citind revista română de psihanaliză, OMEN, editată de AROPA.) (N. Tr.)

† Vezi Cap. 2, n. 24. (N. Tr.)

‡ La Freud, evoluția libidoului de-a lungul fazelor de dezvoltare împrumută diferite forme de satisfacere, pornind cu poziția orală și terminînd cu cea genitală. La nivelul oral, spunem că libidoul se sprijină pe instinctul alimentar, așa încît am putea afirma că "foamea", privită ca instinct, nu este separată de libido, de interesele libidinale. (N. Tr.)

bazează pe negarea instinctuală a oricărei mișcări de dorință, în așa fel încît viața pare fondată pe angoasă și autodistrugere*. Un anumit "*abaissement du niveau mental*", adică o slăbiciune în organizarea ierarhică a eului, este suficient pentru a pune în mișcare aceste tendințe și aceste aviditări de ordin instinctual, cauzînd astfel o disociere a personalității, adică o multiplicare a numărului de centre de gravitate ale personalității†. (În schizofrenie asistăm chiar la o fragmentare multiplă a personalității.) Aceste componente dinamice trebuie considerate, după gradul lor de predominanță, ca aparținînd la propriu sau nu personalității, ca vital decisive sau ca pure sindroame. Deși pulsiunile cele mai puternice tind indubitabil spre o activitate concretă și, majoritatea timpului, o impun, totuși nu putem să le acordăm o semnificație exclusiv biologică, căci funcționarea lor concretă este supusă unor modificări extrem de importante din partea personalității. La o ființă al cărei temperament antrenează o orientare spirituală, activitatea pulsională îmbracă la rîndul ei un anumit caracter simbolic. Nu este vorba de simpla satisfacere a

* Freud insistă, în a sa a doua dihotomie pulsională, asupra existenței a două categorii de pulsiuni: cele care susțin viața (*eros*) și cele care distrug viața (*thanatos*). De aici ideea de distrugere și autodistrugere văzute ca tendințe pulsionale de sine stătătoare. (N. Tr.)

† *Scăderea nivelului mental* ("abaissement du niveau mental") este o timitere la Pierre Janet, și la teoria sa despre formarea simptomelor nevrotice. Jung încearcă, astfel, să evite din nou problema fundamentală (pentru psihanaliză) a refulării, care îi amintește, în chip neplăcut, de Freud (v. și Cap. 1, n. 4). În realitate nevrozele (cea mai mare parte din ele) nu pot fi explicate fără apelul la refulare, la inconștient și la destinul conținuturilor refulate, inconștiente. (N. Tr.)

unei pulsiuni; dimpotrivă, această activitate este legată de "semnificații" care o fac mai complexă. În cazul în care procesele instinctuale sînt prin natura lor pure sindroame, care nu pot pretinde la realizarea lor completă la fel ca și primele, atunci predomină caracterul simbolic al împlinirii*. Fenomenologia erotică furnizează fără îndoială exemplele cele mai grăitoare de acest gen de complicații. Antichitatea tîrzie cunoștea deja faimoasa scară de patru: Chawwa (Eva), Elena (din Troia), Maria și Sofia. Această serie se găsește într-o manieră aluzivă în *Faust* de Goethe: unde o întîlnim mai întîi pe Marguerita, personificarea unei relații de ordin pur instinctual (Eva); apoi pe Elena, care este o figură a *animei*[21]; apoi pe Maria, ca personificare a relației *celeste*, adică religioasă și creștină; în fine, pe *Eternul Feminin* (Sofia) expresie care desemnează *Sapientia* alchimică. După cum o arată alegerea numelor, este vorba aici de patru grade ale erosului sexual, chiar și de patru nivele ale imaginii animei, deci de patru stadii ale cultivării erosului. Primul stadiu, cel al Evei (Chawwa), pămîntul, este numai biologic; femeia semnifică aici mama și nu reprezintă nimic altceva decît ceea ce trebuie să fie fecundat. Al doilea stadiu cuprinde un eros care mai are încă o predominanță sexuală, dar cu un caracter estetic și romantic, iar femeia posedă deja aici cîteva valori individuale. Al treilea stadiu ridică erosul la cea mai înaltă venerație și la devoțiunea religioasă, și astfel îl spiritualizează. Contrar stadiului Chawwa, aici avem de-a face cu o maternitate spirituală. În fine, al patrulea stadiu scoate la lumină un aspect care, în chip ne-

* Așa cum este și cazul oricărui instinct în viața normală. Psihanaliza freudiană a visului ne-a arătat cum se poate deghiza libidoul sexual în visele omului obișnuit ca și în cele ale nevroticului. Această deghizare, care este opera *travaliului visului*, capătă de foarte multe ori un aspect simbolic. (N. Tr.)

așteptat, merge încă și mai departe decît cel de al treilea, care este totuși dificil de depășit: stadiul *Sapientia*. Uneori, prin el ar putea depăși înțelepciunea ceea ce este mai sfînt și mai pur. Numai prin acest adevăr care vrea adeseori ca un pic mai prea să însemne mai mult. Acest grad, reprezintă o spiritualizare Elenei, adică a erosului pur și simplu. Iată de ce *Sapientia* este pusă într-un anumit paralelism cu *Sulamita* din *Cîntarea cîntărilor*.

În afara pulsiunilor diferite pe care nu le putem reduce, fără să forțăm, unele la altele, mai există și diferitele planuri pe care se pot exercita ele. Această stare de lucruri nefiind deloc simplă, nu este nimic surprinzător în aceea că transferul, aparținînd și el în mare parte fenomenelor instinctive, este un proces sau o stare foarte dificil de interpretat și de judecat. Căci, așa cum instinctele și conținuturile lor imaginare specifice sînt parțial concrete și parțial simbolice (și deci inefective) - sau cînd una, cînd alta - tot așa și proiecția lor prezintă un caracter paradoxal. Transferul este departe de a fi un fenomen univoc, și este întotdeauna imposibil să descoperim aprioric tot ceea ce reprezintă el. Aceasta este cu siguranță valabil și pentru conținutul său specific, *incestul*. Se știe că conținutul imaginar al unei pulsiuni poate fi interpretat fie într-o manieră reductivă, adică *semiotică*, ca o autoreprezentare a acestei pulsiuni, fie într-o manieră *simbolică*, ca sens spiritual al instinctului biologic*. În primul caz procesul instinctual este considerat ca efectiv, în al doilea caz ca inefec-

* Cele două maniere de interpretare conduc la diferențele specifice între tehnicile de interpretare onirică la Freud și la Jung. În timp ce Freud ar utiliza materialul oniric în sens *reductiv*, scoțînd la iveală componentele sexuale refulate ale individului, Jung ar privi *prospectiv*, convins că visul are o finalitate, urmărește un scop de atins, și indică astfel balizele de orientare. (N. Tr.)

tiv.

În fața unui caz concret, adeseori este aproape cu neputință să spui ce este spiritual și ce este instinctual. Ambele sînt un amestec de nepătruns, o adevărată magmă născută din adîncurile haosului originar. Cînd dăm peste asemenea conținuturi, înțelegem imediat de ce echilibrul psihic al nevrozatului este tulburat și de ce, la schizofrenic, sistemul psihic se sfărîmă în bucăți*. Aceste conținuturi exercită o fascinație care îl acaparează nu numai pe bolnav – aceasta este de la sine înțeles -, dar poate avea o acțiune inductoare asupra inconștientului primului martor interesat, adică asupra medicului. Bolnavul este strivit sub greutatea acestor conținuturi inconștiente și haotice, care există desigur pretutindeni, dar care s-au activat numai la el, condamnîndu-l la o solitudine interioară de neînțeles care este interpretată în mod eronat. Din nefericire, este foarte ușor, într-un asemenea caz, să sfîrșești printr-o judecată sumară sau să-l angajezi pe pacient pe o cale falsă, dacă nu ai o înțelegere intuitivă și privești totul din afară. Aceasta a fost, în schimb, atitudinea subiectului, și încă de multă vreme, încît oferă el însuși ocazia falsei interpretări. Mai întîi, i se pare că secretul s-ar afla la părinții săi. Dar cînd se desface această legătură și această proiecție, greutatea recade în întregime asupra medicului căruia i se impune următoarea întrebare: "Dar tu, *tu* ce faci cu transferul?"†

* Din nou, diferențele specifice între manierele de a vedea, în privința etiologiei nevrozei de astă dată, la Jung și la Freud. Jung aduce, aici, în discuție și problema schizofreniei. El sugerează că această afecțiune ar apărea pe fundalul confruntării psihicului individual cu elementele arhaice ale psihicului colectiv, cu arhetipurile. El pierde din vedere un fapt evident, și anume acela că în schizofrenie se remarcă, de cele mai multe ori, o predispoziție constituțională (înnăscută) pentru această maladie. (N. Tr.)

† "Conținuturile inconștiente și haotice" de care vorbește Jung îmbracă rareori un caracter spiritual. Mai ales în cazul bolnavilor care nu suferă, cum

Asumîndu-și o înțelegere cordială a decăderii psihice a pacientului, medicul se expune la presiunea conținuturilor inconștiente, și la acțiunea lor inductivă. Cazul începe să-l (pre)"ocupe". O dată în plus este ușor, ba chiar foarte ușor, să explici totul printr-un sentiment de simpatie sau de antipatie personală. Nu realizăm că aceasta înseamnă a explica *ignotum per ignotius* (necunoscutul prin ceea ce este și mai necunoscut). În realitate, aceste fenomene personale – admițînd că ele sînt destul de puternice pentru a putea fi determinante – sînt precis guvernate de conținuturi inconștiente activate. S-a creat o relație inconștientă, care capătă acum, în imaginația pacientului, toate formele și dimensiunile despre care literatura specializată ne oferă detalii abundente. Datorită faptului că pacientul îi aduce medicului un conținut activat al inconștientului său, un material inconștient corespunzător este constelat și la medic, printr-un efect de inducție care se naște întotdeauna mai mult sau mai puțin din proiecții. Prin aceasta, medicul și pacientul intră amîndoi într-o relație care se sprijină pe un dat comun inconștient*.

Înțelegem fără greutate că nu este deloc ușor pentru medic să ia cunoștință de această posibilitate. El resimte o rezistență naturală în a admite că ar putea fi afectat în ceea ce are mai intim "de

s-ar crede, de prea multă sau prea puțină spiritualitate, ci acuză simptome care intră încă în sfera somaticului. Iar simptomele (isterice sau psihotice) nu sînt altceva decît substituții ale tendințelor instinctuale refulate. Există, însă, și cazuri, puține la număr, de manifestări de genul celor cunoscute de patologia nervoasă care intră în categoria problemelor de natură spirituală. Repetăm, însă: aceste cazuri sînt foarte puțin numeroase! (N. Tr.)

* Jung oferă (și) aici o imagine mai degrabă idilică despre relația psihanalist- pacient. În realitate, lucrurile nu stau deloc așa. Jung încearcă, însă, așa cum am mai arătat, să evite limbajul freudian în scrierile sale. De aici, dificultățile serioase pe care le întîmpină, și sentimentul de vag, de imprecis care transpiră din analizele sale. (N. Tr.)

primul bolnav venit". Iar cu cît medicul este mai inconştient într-o situaţie de acest gen, cu atît mai mult va fi tentat să adopte o atitudine apotropaică, adică de refuz*: *persona medici*, înapoia căreia se retrage, constituie în acest sens – s-au mai degrabă pare să constituie – un instrument excelent. Rutina merge şi ea mînă n mînă cu această atitudine, maniera "de a şti dinainte" care face parte dintre accesoriile apreciate ale practicianului exersat şi ale autorităţii infailibile†. Dar avem de pierdut dacă ne lipseşte flerul, pentru că contaminarea inconştientă oferă o posibilitate terapeutică importantă, care constă în transferul maladiei asupra celui care o tratează. De bună seamă că trebuie să presupunem aici că medicul este mai în măsură să aducă în conştiinţă conţinuturile constelate, altminteri s-ar lăsa cu o captivitate dublă în aceeaşi stare de inconştienţă. Marea dificultate constă în

* O "atitudine apotropaică" este, aşa cum o arată şi numele, o atitudine de apărare. Această atitudine este specifică organizării sociale primitive, dar este prezentă şi azi în chip disimulat. În cazul nostru, medicul fără experienţă psihologică, se apără inconştient de ameninţările tulburărilor psihice îmbrăcînd "haina" medicală, care include atît profesiunea medicală propriu-zisă, cît şi "uneltele" , vocabularul şi vestimentaţia medicale. Gesturile apotropaice apelează întotdeauna la simbolism şi sînt activate prin imitaţie şi simulare.(N. Tr.)

† Cele mai bune exemple de atitudini de acest gen le găsim în viaţa noastră politică, ca şi, în general, în tot ceea ce are de-a face cu puterea. Deşi este evident că "reforma" de care se face atîta caz la noi este departe de a fi susţinută în chip coerent, pragmatic, "experţii" care sînt abilitaţi să acţioneze în acest spirit ne îndrugă verzi şi uscate despre profesionalismul lor, aducînd ca mărturie în acest sens, activitatea depusă într-un domeniu înrudit şi, mai ales, pregătirea universitară şi post-universitară. Este ca şi cum un meteorolog ar încerca să-şi escamoteze erorile prognozei afirmînd că el a absolvit facultatea de meteorologie, că a studiat la Universitatea cutare din străinătate, etc. Desigur că toate aceste "argumente" nu justifică greşelile comise în practică. (N. Tr.)

aceea că, adeseori, conţinuturi care în mod normal ar trebui să rămînă latente sînt activate la medic. În realitate, el trebuie că este un ins destul de echilibrat pentru a mai avea nevoie de aceste poziţii inconştiente, ca compensări ale situaţiei conştiente. Cel puţin aşa ar trebui să stea lucrurile. Că lucrurile stau într-adevăr aşa şi într-un sens mai elevat, rămîne de discutat, pentru că, probabil, medicul nu şi-ar fi ales meseria de psihiatru şi nu s-ar fi interesat în particular de tratamentul nevrozelor fără nici un motiv; or, este cu neputinţă să se fi dedicat acestor lucruri fără a avea ceva cunoştinţe despre propriile sale procese inconştiente. În plus, acest interes pentru inconştient nu este exclusiv rezultatul unei alegeri libere, ci provine dintr-o dispoziţie naturală care relevă din destin şi i-a inspirat, iniţial, gustul pentru profesiunea de psihiatru. Cu cît am văzut mai multe destine umane şi le-am cercetat motivaţiile secrete, cu atît mai mult am fost frapat de forţa cu care acţionează motivele inconştiente şi de puţinul spaţiu lăsat libertăţii noastre, naturii şi intenţionalităţii opţiunilor noastre. Medicul ştie, sau ar trebui să ştie, că el nu şi-a ales la întîmplare meseria sa, iar psihoterapeutul, mai ales, trebuie să fi înţeles că infecţiile psihice, chiar dacă crede că se va descurca cu ele, sînt în fond fenomene care întovărăşesc în chip necesar munca sa, făcînd parte din destin şi corespunzînd deci dispoziţiilor naturale ale vieţii sale. O asemenea viziune reprezintă totodată pentru el atitudinea justă vizavi de pacient. În asemenea situaţie el se simte implicat personal în problema pacientului, ceea ce crează baza cea mai favorabilă pentru tratament.

Transferul era deja cunoscut, sub numele de "raport", în psihoterapia veche, pre-analitică şi, mai înapoi în timp, de către medicii romantici. El constituie fundamentul activităţii terapeutice după ce s-au disipat proiecţiile anterioare ale bolnavului. Dar s-a dovedit în cursul tratamentului că şi judecata medicului

poate fi tulburată de proiecții, într-o măsură mai mică totuși, altfel terapia ar fi imposibilă. Deși avem tot dreptul să așteptăm de la medic ca el să cunoască cel puțin acțiunile inconștientului asupra propriei sale persoane și să le cerem tuturor celor care se pregătesc să exercite psihoterapia să se supună mai întîi unei "analize didactice"*, nu este mai puțin adevărat că chiar și cea mai bună formare în acest sens nu va reuși niciodată să furnizeze cunoașterea totalității inconștientului. Este exclus ca inconștientul să fie complet "vidat", pentru simplul motiv că forțele creatoare sînt în măsură întotdeauna să nască forme noi. Conștiința, oricît ar putea fi ea de vastă, este și rămîne micul cerc interior din cercul mai mare al inconștientului, insula înconjurată de ocean; și, ca și marea, inconștientul, de asemenea, naște neîncetat mulțimi de ființe vii mereu altele, așa încît nu putem spera să le cuprindem toată bogăția. Putem fi lămuriți de multă vreme despre importanța conținuturilor inconștiente, despre acțiunea și caracterele lor, fără să fi sondat vreodată profunzimea și posibilitățile lor, căci ele sînt susceptibile de variații infinite și nu pot fi dezamorsate. Singura manieră de a le atinge în practică constă în a încerca să furnizăm conștientului o atitudine care să-i permită inconștientului să coopereze în loc de a se opune.

Chiar și psihoterapeutul cel mai experimentat trebuie să descopere fără încetare că s-a creat o conexiune care îl privește, pornind de la un inconștient comun. Și chiar dacă își imaginează că posedă toate noțiunile și toate cunoștințele necesare asupra

* "Analiza didactică" nu diferă cu nimic de o analiză terapeutică. Este de remarcat faptul că Freud, care este practic "părintele" psihanalizei, nu a urmat niciodată o "psihanaliză didactică", adică una supervizată de un *alt* analist. Este și motivul pentru care el a fost atacat în cîteva rînduri de mai tînărul său confrate Jung. (N. Tr.)

arhetipurilor* constelate, el va fi obligat să recunoască, în final, că există multe alte lucruri despre care cunoaşterea sa şcolară nu avea nici cea mai mică idee. Fiecare nou caz care necesită un tratament aprofundat este întotdeauna un travaliu de pionierat, aşa încît amprentele rutiniere se arată a fi o direcţie falsă. Iată de ce formele cele mai înalte ale psihoterapiei se constituie într-o activitate foarte exigentă, în care apar adeseori probleme care nu solicită numai inteligenţa şi înţelegerea, ci îl revendică pe om în totalitatea sa†. Medicul va avea tendinţa să îi ceară pacientului acest angajament, dar el trebuie să fie conştient că această exigenţă, ca să aibă efect, este valabilă şi în cazul lui.

Am notat mai sus că acele conţinuturi care intră în transfer au fost mai întîi proiectate, în general vorbind, asupra părinţilor şi a altor membrii ai familiei‡. Întrucît aceste conţinuturi nu sînt aproape niciodată lipsite de un aspect erotic sau chiar sexual (pe lîngă alţi factori de care a fost vorba mai sus), ele prezintă un caracter incestuos clar, şi acest lucru l-a determinat pe Freud să-

---

* "Arhetipurile" sînt, în psihologia lui Jung, conţinuturile *inconştientului colectiv*. Ele constituie coordonatele pe care se dezvoltă psihicul indivizilor şi oferă facultăţile reprezentative şi imagistice care se fac simţite în creaţiile umane, începînd cu mitologia şi religia şi terminînd cu reprezentările sociale, politice. (N. Tr.)

† Ideea de *totalitate umană* îi este inspirată lui Jung, în acest context, de un dicton alchimic care spune cam aşa: arta (alchimică) solicită omul total (integral). Ideea ar fi că, în procesul de integrare a personalităţii totale care, la Jung, înseamnă unirea conştientului cu inconştientul, individul nu se poate mărgini la ajutorul inteligenţei sau al culturii sale intelectuale. Aceste valori indiscutabile ale civilizaţiei moderne nu au nici o relevanţă atunci cînd ne confruntăm cu lumea stranie a arhetipurilor. (N. Tr.)

‡ Este vorba de proiecţia conţinuturilor arhetipale de genul *anima*, *animus*, *umbra*, etc., care contribuie la constelarea relaţiilor noastre tipice cu părinţii, cu persoanele de sex opus, etc. (N. Tr.)

și formuleze doctrina incestului*. Transferul exogam al acestor conținuturi asupra medicului nu schimbă nimic din situația creată. Medicul este inclus și el, prin proiecție, în această stranie atmosferă familială incestuoasă. De aici rezultă, în chip necesar, o intimitate ireală care îi atinge deopotrivă pe bolnav și pe medic, și care suscită de ambele părți rezistențe și îndoieli†. Este absolut inutil să opui un refuz vehement acestor constatări făcute la început de Freud, căci este vorba aici de un fapt empiric constatabil și atît de general confirmat, încît numai ignoranții i-ar

* Problema incestului, la Freud, derivă din descoperirea *complexului oedipian*, considerat a fi nucleul nevrozei umane. El se traduce în formula: atracția erotică a copilului față de părintele de sex opus, sau față de un substitut al părintelui natural. Individul luptă împotriva tendințelor erotice incestuoase prin refulare: pe acest fond de conflict intrapsihic se nasc simptomele nevrotice care intră în sfera de interes a psihanalizei. (N. Tr.)

† O asemenea intimitate poate apărea chiar și în vis. Cineva visează, de pildă, că este foarte bun prieten cu însuși Freud, și că acesta din urmă îi face o vizită amicală, făgăduindu-i, plin de amabilitate, să îi acorde cîteva ședințe de psihanaliză. Visătorul este extrem de încîntat pentru că a fi psihanalizat de Freud este, fără îndoială, o șansă pe care au avut-o puțini muritori.

Întrebat ce-i sugerează acest vis, visătorul răspunde că nu înțelege nimic din el, că este un vis absurd, ceva ce nici nu poate fi interpretat! În realitate, visătorul este extrem de familiarizat cu psihanaliza, și mai ales cu psihanaliza freudiană. Dar el susține sus și tare că *visul lui nu are nici un sens*, contrar opiniei emise de "părintele psihanalizei" cum că *toate viscle au sens și pot fi interpretate*.

Această contradicție oferă și cheia visului. El disimulează, înapoia sentimentelor de stimă și prețuire care apar în chip manifest, o ostilitate marcată, aproape imposibil de depistat, căci ea se exprimă, în mod aluziv, sub forma unei critici de factură intelectuală (*visele nu au sens*). Izvorul acestei ostilități se află în copilăria pacientului și este legat de relația sa cu mama sa naturală. Aversiunea s-a deplasat apoi asupra imaginii lui Freud, care, formal, îi amintea visătorului de propria sa mamă! Este ceea ce psihanaliza numește *transfer negativ*. (N. Tr.)

mai putea ridica obiecții. Totuși, interpretarea acestui fapt rămîne, în virtutea problematicii sale, subiectul numeroaselor controverse. Oare, să fie vorba într-adevăr de un instinct incestuos sau de o variantă patologică?* Sau poate că incestul este vreunul din "aranjamentele" (Adler) voinței de putere? Să fie oare vorba de o regresiune a libidoului normal[22] la stadii infantile de teama unei sarcini vitale resimțite ca imposibilă[23], sau mai degrabă imaginația incestuoasă este numai simbolică și se datorează reactivării arhetipului incestului care joacă un rol atît de important în istoria spiritului?†

În sprijinul tuturor acestor interpretări, atît de fundamental diferite, se pot aduce argumente relativ satisfăcătoare. Concepția care provoacă, fără doar și poate, cel mai mare scandal este cea după care incestul ar fi un instinct autentic. Dar dacă considerăm existența cvasi-universală a tabuului incestului, ne este permis să observăm că, în general, ceea ce nu este nici dorit și nici vrut nu este necesar să fie interzis. După părerea mea, fiecare din aceste concepții dețin o parte de adevăr, în măsura în care cazurile concrete prezintă ca să spunem așa toate nuanțele corespunzătoare, dar în grade de intensitate variabilă. Uneori prevalează unul din aceste aspecte, alteori un altul. Nu aș vrea să afirm nicidecum că cele scrise de mine pînă acum nu ar putea fi com-

* În nici un caz nu putem vorbi de un "instinct incestuos". Problema este mult mai simplă: *avem de-a face cu o tendință erotică îndreptată spre mamă pentru că, la urma urmei, mama este prima persoană de sex opus care se află în preajma copilului.* Acest aspect îi scapă lui Jung, așa cum i-a scăpat și lui Freud și psihanaliștilor din școala sa. (N. Tr.)

† După cum am văzut deja, "arhetipul incestului" nu trebuie interpretat pe planul vieții sexuale. El are o dimensiune spirituală pentru că se referă la fenomenul de unire a contrariilor care este scopul final al misticii studiate de Jung. (N. Tr.)

pletate cu alte puncte de vedere. Totuşi, în practică, este de cea mai mare importanţă modul cum înţelegem acest aspect incestuos. Explicaţia va varia în funcţie de natura cazului, de stadiul tratamentului, de posibilităţile de înţelegere şi de maturitatea judecăţii pacientului.

Existenţa acestui aspect incestuos nu ridică numai o dificultate intelectuală, ea semnifică mai ales că situaţia terapeutică se complică pe plan afectiv. La urma urmei, în acest aspect incestuos se ascund sentimentele cele mai secrete, cele mai penibile, cele mai intense, cele mai tandre, cele mai pudice, cele mai angoasante, cele mai bizare, cele mai imorale, ca şi cele mai sacre, cele care formează indescriptibila şi inexprimabila plenitudine a raporturilor umane şi le conferă o forţă constrîngătoare. Ele se înlănţuie, invizibile, ca nişte tentacule de caracatiţă, în jurul părinţilor şi copiilor, iar, în transfer, în jurul medicului şi pacientului. Această forţă constrîngătoare se traduce prin caracterul ireversibil şi obstinat al simptomului nevrotic şi prin maniera lui disperată de a se crampona de lumea infantilă sau de medic. Termenul "posedare" caracterizează ca nimeni altul această stare.

Acest efect considerabil al conţinuturilor inconştiente ne îngăduie să ne pronunţăm în privinţa energiei pe care o conţin ele şi în cea a importanţei acţiunii lor. Deşi toate posedă, atunci cînd sînt activate (adică atunci cînd devin observabile), o energie ca să spunem aşa specifică, care le permite să se manifeste în chip universal (de pildă tema incestului), această energie, în circumstanţe normale, nu este suficientă pentru a determina apariţia în conştiinţă a conţinutului inconştient. Această apariţie necesită o anumită condiţie din partea conştientului. Acesta trebuie să prezinte o lipsă, sub forma unei pierderi de energie.

Energia pierdută aici va spori în inconştient valoarea psihică a unor conţinuturi de compensare. "Scăderea nivelului mental"*, pierderea energiei conştientului este un fenomen care se manifestă în modul cel mai vizibil în "pierderea sufletului" primitivilor; aceştia dispun, de altfel, de interesante metode psihoterapeutice pentru a reintra în posesia sufletului pierdut. Întrucît nu este aici locul să descriem mai îndeaproape acest fenomen, aluzia noastră este suficientă[24]. Omul civilizat prezintă manifestări analoage. Şi lui i se întîmplă, de asemenea, să-şi piardă brusc antrenul şi iniţiativa, fără a găsi explicaţia acestui fenomen†. Descoperirea adevăratei cauze este adeseori un lucru dificil şi conduce întotdeauna la o discuţie destul de spinoasă privitoare la culisele psihice. Activitatea vitală poate fi în aşa măsură paralizată de tot felul de omisiuni, de datorii neglijate, de interese care fluctuează continuu, de încăpăţînări deliberate, etc., încît anumite cantităţi de energie care nu-şi mai găsesc utilizarea în conştient se scurg în inconştient‡ unde activează anumite conţinuturi (compensatoare), în aşa fel încît, acestea din urmă încep să exercite o acţiune de constrîngere asupra conştientului

* Vezi şi nota ‡, p.107. (N. Tr.)

† La omul modern acest fenomen de pierdere a interesului libidinal pentru o activitate anume are alte explicaţii. El se raportează la *principiul plăcerii*, în accepţiunea sa freudiană, care controlează funcţionarea aparatului mental. La primitiv, *pericolele sufletului* sînt legate de reprezentări anxioase induse, în mare parte, pe calea informaţiei culturale. (N. tr)

‡ Un termen mai potrivit pentru acest fenomen este cel de "stază libidinală", care face parte din vocabularul psihanalizei freudiene. Este vorba de o acumulare de libido rămas flotant în urma retragerii unei investiţii obiectale. Acumularea libidinală presupune regresia la stadii de dezvoltare şi obiecte anterioare (ceea ce Jung desemnează generic ca "scurgere în inconştient"). (N. Tr.)

(de unde coincidența frecventă dintre o nevroză obsesională și o atitudine de extremă neglijare a unor obligații*).

Avem aici numai una din manierele în care se poate produce o pierdere de energie. Cealaltă nu provine dintr-o funcționare necorespunzătoare a conștientului, ci dintr-o activare *spontană* a conținuturilor inconștientului care antrenează, printr-un efect secundar, o suferință a conștientului. Există în viața noastră momente în care se întoarce pagina. Atunci își fac apariția interese și gusturi noi, care nu au fost niciodată cultivate în prealabil; sau se pregătește o transformare a personalității (ceea ce s-a numit o schimbare de caracter). În perioada de incubare a schimbărilor de acest gen, observăm adeseori o pierdere de energie la nivel conștient: noua evoluție a sustras conștientului energia de care avea nevoie. Această scădere de energie apare cel mai clar în perioada care precede apariția unei psihoze, ca și în calmul și vidul dinaintea unor noi creații[25].

Forța considerabilă a conținuturilor inconștiente este, așadar, semnul unei slăbiciuni corelative la conștient și la funcțiile sale. Într-o oarecare măsură, conștientul este amenințat cu prăbușirea. O asemenea primejdie constituie pentru omul primitiv una din întîmplările "magice" cele mai de temut. Prin urmare, este de înțeles de ce această secretă angoasă se întîlnește, de asemenea,

* Neglijarea unor obligații nu produce niciodată o nevroză obsesională. Pentru ca asemenea neglijențe să se transforme în obsesii este nevoie ca ele să devină obiectul deplasării unui conflict nevrotic care nu se poate lichida într-o manieră directă, nedisimulată. O obsesie larg răspîndită, în acest sens, este ideea că nu am încuiat locuința atunci cînd am plecat de acasă. Ea este însoțită de constrîngerea anxioasă de a ne întoarce și de a verifica dacă am făcut-o sau nu. Nu se poate pune problema, aici, de o neglijență, ci de o *conduită de verificare* care își are izvorul, de obicei, în structura specifică a personalității individului. (N. tr)

și la omul civilizat. În cazurile grave, este vorba de teama secretă de maladie mentală, iar în cele mai puțin grave - de teama de inconștient, pe care o trădează chiar și omul normal, prin rezistența sa față de punctele de vedere psihologice. Această rezistență devine de-a dreptul grotescă atunci cînd ea respinge orice tentativă de explicare psihologică aplicată problemelor care privesc arta, filozofia și religia, ca și cum acestea ar fi domenii în care nu are ce căuta sufletul omului sau în care el nu ar trebui să se amestece*. Medicul cunoaște bine, grație observațiilor clinice, aceste zone fortificate: ele amintesc de pozițiile insulare de pe care se apără nevropații de atacurile lăcomiei ("*happy neurosis island*", după expresia unuia din bolnavii mei pentru a caracteriza starea sa conștientă). Dar medicul știe perfect că bolnavul are nevoie de o insulă și că, fără ea, ar fi pierdut†. Ea este pentru conștientul său un refugiu și un ultim azil împotriva constrîngerii amenințătoare a inconștientului. Același lucru este valabil și în privința cercurilor tabu ale ființei normale care nu trebuie să fie atinse de psihologie. Dar, întrucît nu s-a

* Ceea ce i se impută psihanalizei atunci cînd se amestecă în probleme de genul celor semnalate de Jung este reducționismul dogmatic. Irită, de pildă, faptul de a reduce misterul creației artistice la interese de ordin sexual (cum este cazul în școala lui Freud). Pe de altă parte, rezistența față de punctele de vedere ale psihologiei își are originea în *misoneismul* cultural, fenomen care se înregistrează, fără îndoială, și la omul modern. (N. Tr.)

† Nevroza este, într-adevăr, o "insulă fortificată" care îi oferă insului, sau mai precis inconștientului său, soluții de compromis. Afecțiunea nevrotică este, altfel spus, singura soluție pe care a găsit-o natura pentru a realiza o relativă integrare a pulsiunilor inacceptabile din punct de vedere cultural. În măsura în care civilizația modernă se bazează pe refularea pulsiunilor sexuale și agresive, așa cum a arătat cu justețe psihanaliza, nu trebuie să ne mire că lucrurile stau astfel. Și nu ne mirăm dacă ne întrebăm, fie și numai retoric: oare, care este destinul agresivității în societățile cu adevărat democratice moderne, caracterizate prin suprapopulare și anti-rasism?! (N. Tr.)

cîştigat niciodată un război cu o tactică pur defensivă, este necesar, dacă vrem să ieşim din starea de război, să angajăm negocieri cu vrăjmaşul, pentru a şti la urma urmelor care sînt condiţiile sale. Aceasta este şi intenţia medicului care îşi oferă medierea. El nu aspiră nicidecum să deranjeze idila insulară, un pic cam fragilă, şi nici pereţii protectori. Dimpotrivă, mai întîi el trebuie să găsească pe undeva un punct fix pe care să se poată sprijini, pentru că ar fi extrem de dificil să încerce mai întîi să-şi pescuiască pacientul din haos. El ştie că insula este mult prea strîmtă, că existenţa este mult prea săracă şi, colac peste pupăză, bîntuită de tot soiul de nenorociri imaginare, căci prea multă viaţă a fost abandonată în afară, iar aceasta a trezit din somnul său un monstru terifiant. El mai ştie şi că fiara aparent periculoasă se află într-un raport secret de compensare cu insula şi că va fi capabilă să-i ofere tot ceea ce îi lipseşte.

Dar transferul modifică figura psihică a medicului, şi aceasta fără ca el însuşi să-şi dea seama de la început: el este afectat şi, întocmai ca şi pacientul, se zbate din greu să se diferenţieze de ceea ce îl ţine captiv*. Prin urmare, vedem născîndu-se, din ambele părţi, o confruntare directă cu tenebrele în care rezidă elementul demonic. Această încrucişare paradoxală de elemente pozitive şi negative, de încredere şi teamă, de speranţă şi deznădejde, de atracţie şi rezistenţă, caracterizează relaţia la începuturile ei. Este starea de νεῖκος καί φιλία (ură şi iubire) a

* Este de la sine înţeles că toate aceste dificultăţi considerabile care se nasc în procesul terapeutic sînt valabile numai în terapia psihanalitică. Psihiatrul nu se poate teme de aşa ceva, mai precis psihiatrul de cabinet policlinic, pentru că tratamentul său se rezumă la stabilirea rapidă a unui diagnostic şi la completarea unui reţetar care se vrea infailibil. Psihologii - nici ăit. "Tratamentele " lor se mărginesc la simple sugestii, la persuasiune, la ăfaturile bune". Asemenea practici nu au nici o relevanţă în cazurile complexe descrise de Jung. (N. Tr.)

elementelor, pe care alchimiştii au comparat-o cu haosul originar al universului. Inconştientul activat apare ca un amestec de contrarii dezlănţuite, antrenînd ca exigenţă sarcina de a le reconcilia, ceea ce va naşte, spun alchimiştii, marele remediu universal, *medicina catholica*.

Trebuie să subliniem că adeseori în alchimie obscurul era iniţial numit *nigredo* şi că el însuşi era produsul unei operaţii anterioare, aşa încît el nu constituia pur şi simplu punctul de plecare[26]. Echivalentul psihic al nigredo-ului este, de asemenea, rezultatul conversaţiei preliminare, în cursul căreia, la un moment dat, care este adeseori aşteptat multă vreme, este atins inconştientul şi se stabileşte o identitate[27] inconştientă între bolnav şi medic*. Este posibil ca acest moment să fie perceput şi înregistrat conştient, dar adeseori se întîmplă ca totul să se petreacă în afara conştiinţei şi ca legătura care s-a creat să nu fie recunoscută decît mai tîrziu, şi indirect, după efectele sale. Se întîmplă să apară şi vise în acel moment, semnalînd că transferul s-a produs. De exemplu, un vis declară că a luat foc în beci, că un hoţ s-a furişat în casă, sau că tatăl a murit; poate fi vorba, de asemenea, de o situaţie oarecare erotică, mai mult sau mai puţin

* Pentru alchimişti *nigredo* poate fi înţeles ca *materia prima*, adică substanţa care trebuie să fie transformată în aur, dar şi ca *fază* a transformării, sau, cum am spune în psihanaliză, "stadiu". *Nigredo* evocă plastic starea de haos primordial, în care elementele chimice se află, ca să spunem aşa, în largul lor, în amestec, adică în armonia lor naturală, primitivă. Psihologic vorbind, nigredo este echivalent cu starea de doliu, de melancolie, de tristeţe, pentru că regresînd la stadiul naturii sale originare personalitatea individului a suferit concomitent şi o mare pierdere. Ea a trebuit să abandoneze toate valorile morale, sociale, spirituale, etc., pe care le-a îmbrăţişat pînă la un moment dat, pentru a realiza o nouă sinteză, axată pe o altă ordine mentală, mult mai conformă cu natura. (N. Tr.)

echivocă[28]. Momentul în care are loc un vis de acest gen marchează debutul unei cronologii stranii care se poate întinde pe perioade de luni sau de ani. Aş vrea să dau un exemplu concret de acest gen, pe care l-am observat adeseori.

În cursul tratamentului unei femei în vîrstă de circa 60 de ani, am fost frapat de următorul pasaj dintr-un vis datînd din 21 octombrie 1938: *Un bebeluş superb, o fetiţă de 6 luni, se joacă în bucătărie pe lîngă bunicii ei şi pe lîngă mine, mama ei. Bunicii stau în picioare în stînga camerei, iar micuţa - pe masa rectangulară din mijlocul bucătăriei. Eu stau în faţa mesei şi mă joc cu copilul. Bătrîna spune că nu-i vine să creadă că o cunoaştem pe micuţă de numai 6 luni. Răspund că nu ar trebui să o surprindă acest lucru, pentru că am cunoscut-o şi iubit-o pe fetiţă de multă vreme.*

Este cît se poate de evident că nu avem de-a face aici cu un copil ca oricare altul, ci cu unul divin. Faptul că nu se pune problema tatălui face parte dintr-o asemenea imagine[29]. Bucătăria ca loc de acţiune desemnează inconştientul. Masa rectangulară este cuaternitatea, care-i serveşte de obicei ca bază acestui copil excepţional[30]. Acesta este, de fapt, un simbol al Sinelui care se exprimă simbolic prin cuaternitate. Sinele ca atare este atemporal şi preexistent oricărei naşteri[31]. Dacă visătoarea este foarte influenţată de India, şi cunoaşte bine Upanişadele, ea ignoră în schimb simbolismul medieval şi creştin care prevalează aici. Vîrsta precisă a copilului m-a determinat să o rog pe această persoană să caute în notele sale ce s-a produs cu şase luni mai devreme pe planul inconştient. La data de 20 aprilie 1938, ea a găsit următorul vis:

Privesc, în tovărăşia altor femei, un pătrat de stofă cu figuri simbolice. Îndată după aceea, mă aflu împreună cu alte femei în faţa unui copac minunat. El a crescut în chip magnific şi iniţial

am impresia că este o specie de conifere. Apoi cuget, sau visez, că este un "copac cu maimuţe" (araucaria), ale cărui ramuri cresc drept spre cer ca nişte lumînări (confuzie cu cactusul candelabru). În acest copac este încastrat un pom de Crăciun, în aşa fel încît mai întîi nu se distinge decît un singur copac şi nu doi.

Trezindu-se, visătoarea a scris de îndată visul, şi pentru că în timp ce scria şi-a reprezentat în faţa ochilor arborele minunat, a avut brusc o viziune cu un copil strălucitor, încă mic, întins la poalele copacului (tema naşterii pornind de la copac). Prin urmare, noul ei vis este conform primului. El descrie tocmai naşterea copilului divin (strălucitor)*.

Dar, oare, ce se va fi produs cu nouă luni mai înainte de

* Tema visului (viselor) comentat de Jung poate fi cu totul alta, mult mai lumească, mai pămîntească. "Copilul" poate fi o aluzie la însuşi Jung, pentru că în limba germană se spune *jung* atunci cînd vrei să zici "tînăr", prin urmare copilul (care este *tînăr*) îl simbolizează pe Jung. Că acest copil este asociat cu arborele miraculos, pentru că el stă la poalele copacului, este fără îndoială o aluzie prea puţin măgulitoare la personalitatea lui Jung. Şi iată de ce.

Copacul care creşte spre cer este un simbol al ambiţiilor virile ale femeii care, chiar dacă are vîrsta de 60 de ani şi a citit Upanişadele, nu este mai puţin marcată de inconştientul ei, sau mai precis de obsesiile ei din sfera *protestului viril*. (Copacul însuşi este un simbol falic aşa cum o dovedesc multe ilustraţii care provin din lucrările alchimice.) Copilul mititel care stă la poalele falnicului arbore, scoate în evidenţă, prin comparaţie, cît de măruntă este "strălucirea" lui Jung în raport cu exigenţele femeii, care, fără îndoială, în viaţa de zi cu zi, se arată foarte îndatoritoare faţă de Jung, pe care îl consideră un geniu al psihologiei abisale. Atunci cînd o femeie vrea să-şi disimuleze *complexul de inferioritate* faţă de bărbaţi, le crează acestora impresia că ei nu se ridică la nivelul aşteptărilor ei. Visătoarea noastră nu procedează altfel, numai că deplasează totul în domeniul onric, pe planul visului. De altfel, în visul nostru, nu este întîmplător că visătoarea se află în tovărăşia altor femei. Ea este, probabil, (şi) o feministă înfocată care găseşte că bărbaţii de azi nu sînt bărbaţi cît (cum) ar trebui... (N. Tr.)

această dată de 20 aprilie 1938? De pe 19 şi pînă pe 20 iunie 1937, visătoarea pictase un tablou reprezentînd la stînga o grămadă de pietre preţioase de culoare, şlefuite, deasupra cărora se arăta un şarpe de argint, înaripat şi încoronat. În mijlocul tabloului se afla o figură de femeie goală; pornind din zona ei genitală se ivea acelaşi şarpe care atingea nivelul inimii unde năştea o stea de aur cu cinci colţuri şi cinci culori scînteietoare. Din dreapta cobora o păsăre strălucitoare care purta în cioc o mică rămurică. Pe rămurică existau cinci flori aranjate într-un quaternio, una galbenă, una albastră, una roşie şi una verde, dar a cincea era strălucitoare – deci o evidentă structură de mandala[32]. Şarpele îl reprezintă pe kundalini care se ridică şuierînd, ceea ce, în yoga corespunzătoare desemnează momentul în care debutează acest proces care se termină cu *deificarea în Sinele divin*[33] (syzygia Shiva-Shakti). Acesta est tocmai momentul naşterii simbolice, ilustrată în acest tablou nu numai sub o formă tantrică, ci şi sub cea creştină a păsării, în măsura în care există o contaminare între alegoria naşterii şi porumbelul lui Noe, cel care purta ramura de măslin.

Acest caz, şi mai ales imaginea din urmă, constituie un exemplu tipic de simboluri care acompaniază stabilirea transferului. Semnificaţia clasică a reconcilierii ataşată porumbelului lui Noe, care este un *incarnatio Dei*, unirea lui Dumnezeu cu materia care are ca scop naşterea mediatorului, drumul pe care urcă şarpele şi care s-a numit *sushumna*, linia mediană între cea a soarelui şi a lunii[34], toatea acestea reprezintă primul grad şi anticiparea unui program care rămîne de realizat, care culminează la rîndul său în unirea contrariilor. Or, aceasta este analoagă cu *nunta regală* a alchimiştilor. Fenomenele precursoare au sensul unei confruntări sau a unei ciocniri brutale între diferite contrarii, încît s-au numit pe bună dreptate cu numele de *haos* şi *neo-*

greală[*]. Aceasta din urmă poate surveni, aşa cum s-a spus mai sus, încă de la începutul tratamentului, dar este posibil să necesite mai întîi şi o perioadă mai lungă de discuţii, ca şi o fază de "apropiere". Acest lucru este adevărat mai ales în cazul în care pacientul prezintă rezistenţe violente întovărăşite de angoasă[35] faţă de conţinuturile activate ale inconştientului. Asemenea rezistenţe îşi au raţiunea lor de a fi şi o profundă legitimitate, de aceea nu trebuie pentru nimic în lume să încercăm să le buscălm prin persuasiune sau prin orice altă metodă de convingere. Nici nu trebuie să le diminuăm importanţa, să le devalorizăm sau să le ridiculizăm; dimpotrivă, ele trebuie luate în serios ca nişte mecanisme de apărare de o importanţă vitală împotriva conţinuturilor extrem de puternice [ale inconştientului] pe care cu greu le putem controla. În general vorbind, am putea stabili ca regulă că *slăbiciunea punctului de vedere conştient este proporţională cu forţa rezistenţei*[†]. Acolo unde există rezistenţe puternice trebuie aşadar să fim atenţi la raportul conştient cu pacientul şi, eventual, să fortificăm punctul său de vedere conştient în aşa fel încît să se acuze el însuşi de inconsecvenţă, mai tîrziu,

[*] *Haosul* este doar aparent locul confruntării contrariilor. De fapt, el indică o "ordine", alta decît cea stabilită de lumea civilizată şi numită *cosmos* (în care "ceea ce se aseamănă se adună", iar contrariile se resping). În realitate, în *haos* sînt strînse laolaltă, şi fără tensiune conflictuală, toate contrariile. O confirmare a acestei idei o găsim şi la chinezi, în "Cartea Schimbărilor" (*Yi Jing*), unde citim la hexagrama nr. 3, "Dificultatea iniţială", că unirea contrariilor (în speţă, Cerul şi Pămîntul, principiile yin-yang, etc.) produce o stare haotică din care nu lipseşte, însă, ordinea.

Despre *negreală* (*nigredo*) vezi şi nota *, p.123. (N. Tr.)

[†] Jung este de părere că rezistenţele pe care le arată pacientul faţă de inconştient sînt motivate de nivelul scăzut al dotării sale intelectuale. În fond, ne împotrivim la ceva ce nu înţelegem. În acest sens, intră în sarcina analistului să umple lacunele intelectuale ale pacientului său. (N. Tr.)

atunci cînd situaţia va lua un alt curs. Trebuje să facem aşa pentru că nu putem şti niciodată dinainte dacă conştientul fragil al bolnavului este capabil să suporte asaltul inconştientului. Mai mult chiar: trebuie să continuăm să fortificăm punctul de vedere conştient (agentul refulării după Freud*) pînă cînd, în chip spontan, bolnavul va fi în stare să permită el însuşi inconştientului să iasă la lumină†. Dacă din întîmplare avem de-a face cu o *psihoză latentă*[36], care nu poate fi depistată din capul locului, putem evita erupţia devastatoare a inconştientului sau o putem para la timp, graţie acestei modalităţi prudente de a proceda. În orice caz, medicul rămîne cu conştiinţa curată, în asemenea situaţii, pentru că a făcut tot ce i-a stat în putinţă pentru a evita deznodămîntul fatal[37]. Nu este inutil să adăugăm că o atare consolidare a punctului de vedere conştient posedă în sine deja o mare valoare terapeutică şi este adeseori suficientă pentru a obţine rezultate satisfăcătoare. Ar fi o prejudecată eronată aceea de a crede că analiza inconştientului ar fi *panaceul* şi că, prin urmare, trebuie întreprinsă în toate circumstanţele. Analiza inconştientului se aseamănă cu o intervenţie chirurgicală şi nu trebuie să recurgem la bisturiu decît dacă eşuează toate celelalte mijloace*. Atunci cînd inconştientul nu se impune†, este mai bine să-l lăsăm în pace. De aceea cititorul ar trebui să se convingă că explicaţiile mele privitoare la transfer nu sînt nicidecum expuse rutinei cotidiene a psihoterapeutului, ci mai degrabă unei descrieri a fenomenelor care se produc în cazul unei rupturi (care poate fi evitată) a obstrucţiei normale a conştientului faţă de inconştient.

Cazurile în care se pune cu cea mai mare acuitate problema arhetipală a transferului nu sînt întotdeuna ceea ce numim "cazuri serioase", adică maladii grave. Fără îndoială că există şi aşa ceva, dar pot exista de asemenea şi nevroze "uşoare" sau pur şi simplu oameni care au dificultăţi psihice cărora ne-ar fi dificil să le punem un diagnostic. Este remarcabil că tocmai aceste persoane pun medicului problemele cele mai dificile, de care ele suferă din plin, fără a prezenta totuşi o simptomatologie nevrotică care să ne permită să le catalogăm ca boli‡. Nu le

* "Agentul refulării" este *eul* individului instrumentat de *supraeu*. Refularea, la Freud, împrumută întotdeauna o dimensiune morală. Jung nu se referă la o confruntare morală cu inconştientul pentru că are în vedere mai ales inconştientul arhetipal, arhetipul. Prin urmare, problema se deplasează, la el, pe planul dotării intelectuale a subiectului (pacientului). De aici nevoia de a fortifica poziţia intelectuală a celui care se confruntă cu inconştientul. (N. Tr.)

† Jung foloseşte aici termenul de "refulat" provocînd astfel o confuzie între *inconştientul colectiv*, care nu este niciodată refulat, şi *inconştientul personal* care este echivalent cu "refulatul", la Freud. El pendulează astfel între problema asimilării *inconştientului personal*, care ar fi sarcina psihanalistului freudian, şi sarcina integrării *inconştientului colectiv*, care s-ar bucura de interesul junghienilor. (N. Tr.)

* Analiza inconştientului nu este o practică facilă, care să poată fi încheiată cu succes după numai cîteva zile sau săptămîni. Ea necesită un timp îndelungat, care se întinde adeseori pe o perioadă de mai mulţi ani, pentru că procesul de asimilare implică transformări structurale ale mentalităţilor conştiente, iar aceste restructurări nu se activează peste noapte. (N. Tr.)

† Inconştientul este prezent tot timpul în viaţa noastră în stare de veghe sau în somn. Jung ar trebui să se refere aici, din nou, la *inconştientul colectiv*, care nu este prezent neapărat, zi de zi, în viaţa noastră curentă. (N. Tr.)

‡ Bolile despre care pomeneşte mereu Jung nu sînt "boli" în sensul obişnuit, medical, al cuvîntului. Nici nevrozele şi nici psihozele, atunci cînd nu depistăm deteriorări organice care s-ar face vinovate de apariţia acestor afecţiuni, nu pot fi numite pur şi simplu "boli". De aceea, diagnosticul pus unor asemenea afecţiuni nu reprezintă nimic mai mult decît o încercare, de cele mai multe ori eşuată, de a le cataloga cumva, de a le sistematiza. În orice caz, pacientul nu are nimic de cîştigat de pe urma aplicării unor asemenea procedee. (N. Tr.)

putem desemna decît ca o suferinţă acută, o *passio* a sufletului, un *morbus animi* (o maladie a spiritului).

Relaţiei de încredere care s-a stabilit între bolnav şi medic, la nivelul conştient, i se opune conţinutul inconştient constelat, ale cărui proiecţii crează o atmosferă de iluzie care dă naştere unor neînţelegeri, sau care, dimpotrivă, produc o armonie incredibilă, acest din urmă caz fiind încă şi mai neliniştitor decît primul*. Dacă este să punem răul în faţă, primul caz ar putea interzice pur şi simplu tratamentul, în timp ce al doilea obligă la mai mari eforturi pentru a descoperi punctele de diferenţiere. În ambele cazuri constelarea inconştientului se arată a fi un factor neliniştitor. Situaţia devine confuză, ceea ce corespunde întocmai naturii conţinutului inconştient: el este sumbru şi negru – *nigrum nigrius nigro* (negru mai negru decît negrul)[38] – aşa cum spuneau pertinent alchimiştii, şi în plus, ea este încărcată cu tensiuni primejdioase între polii opuşi, cu toată *inimicitia elementorum* (ostilitatea elementelor între ele). Ne găsim astfel într-un haos impenetrabil, acest termen fiind unul din sinonimele enigmaticei *prima materia*†. Aceasta are ca echivalent natura conţinutului inconştient, cu deosebirea că el nu se manifestă într-o substanţă chimică, cum este cazul în alchimie, ci în interiorul fiinţei umane. De altminteri este evident că, chiar şi la unii alchimişti, *prima materia* este extrasă din om, aşa cum am arătat

* Mult mai simplu explicat, şi mai adecvat: relaţia care se stabileşte între pacient şi psihanalist are un caracter *ambivalent*. În fond, ea respectă structura oricărui tip de relaţie interumană: armonia adusă la extremă se transformă în conflict şi viceversa. (N. Tr.)

† *Prima materia* este substanţa care se transformă şi totodată substanţa transformantă (care transformă), ea este substanţa Pietrei filozofale (*lapis philosophorum*); dacă este echivalată cu haosul elementelor atunci putem deduce că "substanţa" *pietrei* este tocmai caracterul ei monolit, unitar (v. şi nota *, p.123). (N. Tr.)

în *Psihologie şi alchimie*[39]. Această prima materia sau Piatră filozofală căutată secole de-a rîndul şi niciodată găsită, trebuie să fie descoperită în fiinţa umană, după cum au intuit chiar şi unii dintre ei[40]. Totuşi acest conţinut nu poate fi decelat şi integrat direct: acest lucru nu se poate face decît prin ocolişul proiecţiei. În genere, inconştientul se manifestă mai întîi în proiecţie; acolo unde se pare că a erupt într-o manieră imediată, ca în viziuni, vise, iluminări, psihoze*, etc., putem dovedi totuşi că au existat mai întîi condiţii psihice în care proiecţia apărea cu evidenţă†. Un exemplu clasic este, la Pavel, persecuţia fanatică a creştinilor care a precedat apariţia lui Christos.

Conţinutul labil, înşelător, scînteietor, de care este posedat pacientul ca de un demon, apare între medic şi el, ca un al treilea partener care continuă să-şi facă jocul, cînd infernal, cînd inocent, ca cel al unui spiriduş. Tocmai de aceea l-au personificat alchimiştii ca Hermes sau Mercur, zeul revelaţiei, concomitent şmecher, înţelept şi mincinos, şi se lamentează că au fost păcăliţi de el, deşi îi dau numele cele mai nobile, care îl plasează chiar în vecinătatea divinităţii[41]. Şi cu toate astea ei rămîneau, lucru de consemnat, nişte buni creştini a căror sinceritate nu putea fi pusă la îndoială, iar tratatele lor începeau sau se sfîrşeau prin invocări pioase[42]. Totodată aş comite o mutilare de nejustificat a adevărului dacă m-aş mulţumi să menţionez doar descrierea negativă a personajului, poznele lui de spiriduş, bogăţia inventivă fără hotar din care răsar neîncetat idei, invitaţiile insidioase şi intri-

* Jung pune pe picior de egalitate psihoza cu visele, viziunile sau iluminările, dar acest lucru nu trebuie să inducă în eroare. Pentru că el se referă aici la psihozele declanşate de erupţia inconştientului colectiv, de prezenţa arhetipului, ceea ce se întîmplă, în realitate, de puţine ori. (N. Tr.)

† Aşa cum a încercat să demonstreze Jung în cazul citat al pacientei în vîrstă de 60 de ani. (N. Tr.)

gile sale, ambiguitatea şi răutăţile adeseori de netăgăduit. El este capabil şi de fapte total opuse, care m-au făcut să înţeleg de ce alchimiştii i-au atribuit Mercurului lor cele mai înalte calităţi spirituale, în ciuda contrastului strigător la cer cu partea negativă a naturii sale. Conţinuturile inconştiente au efectiv o mare valoare, căci inconştientul este finalmente matricea spiritului uman şi a tuturor invenţiilor sale*. Dar oricît de frumos şi de bogat ar fi acest aspect care constituie celălalt aspect, el nu contribuie mai puţin, în modul cel mai primejdios cu putinţă, la inducerea în eroare, şi aceasta tocmai datorită caracterului său numinos. Ne gîndim involuntar la acei diavoli de care vorbeşte sfîntul Athanasie în a sa biografie a sfîntului Anton, care ţin discursuri pioase, cîntă psalmii, citesc cărţile sfinte şi – încă şi mai grav – spun adevărul. Dar trebuie să învăţăm, în cursul acestei lucrări dificile, să luăm adevărul, frumosul şi binele de oriunde le găsim. Adică, adeseori, nu tocmai de unde le căutăm: ci mai degrabă din scîrnă sau de sub paza Dragonului†. *"In stercore invenitur"* (s-a găsit în excremente), zice o formulă magistrală a alchimiei, iar ceea ce s-a găsit în aşa ceva nu este mai puţin

* Este vorba, desigur, de *inconştientul colectiv*, de arhetip. Pe de altă parte, am putea specula un pic arătînd că orice invenţie umană are, înainte de toate, un destin inconştient, la fel cum orice fapt psihic începe prin a fi inconştient, etc. Totodată, nu trebuie să neglijăm rolul informaţiei culturale transmise prin contactele sociale, al achiziţiei culturale, în structurarea spiritului uman. La drept vorbind, în lipsa acestor achiziţii ne-ar fi greu, dacă nu chiar imposibil, să vorbim de spirit. (N. Tr.)

† Aurul alchimiştilor (*aurum non vulgi*) nu este niciodată aurul pe care îl cunoaştem cu toţii, aurul obişnuit. De asemnea, de multe ori *prima materia* este o "substanţă" pe care nimeni nu dă doi bani. Simbolurile ei inspiră mai degrabă dezgustul. Toate aceste imagini evocă adevăruri psihologice şi spirituale confirmate şi în practica psihanalitică. (Vezi şi notele mele privind procesul *unirii contrariilor*, etc., în introducerea la C.G.Jung, *Analiza viselor*, AROPA, 1998.)

preţios. Excrementele nu sînt astfel transfigurate dar nici răul nu este depreciat, iar toate acestea laolaltă nu micşorează cu nimic harul lui Dumnezeu. Contrastul este totuşi penibil şi paradoxul deconcertant. Cugetări ca acestea:

Ουρανω ανω	Cer sus
ουραυω κατω	Cer jos
αστρα ανω	Aştri sus
αστρα κατω	Aştri jos
παυ ο αυω	Tot ceea ce este sus
τοιτο κατω	Este şi jos
ταιτα λαβε	Primeşte asta
κε ευτυχε	Şi bucură-te"[43]

sînt de un optimism foarte superficial şi uită tortura morală pe care o nasc opoziţiile violente, ca şi importanţa valorilor etice.

Munca cu materia prima, cu conţinutul inconştient, reclamă medicului o răbdare infinită, perseverenţă[44], echilibru sufletesc, ştiinţă şi competenţă; iar bolnavului îi cere un angajament total şi o capacitate de a suferi, care nu-l ocoleşte nici pe medic. Semnificaţia profundă a virtuţilor creştine, mai ales a celor mai înalte dintre ele, devine atunci evidentă chiar şi necredinciosului, căci se dovedeşte că el are nevoie de toate pentru a-şi salva fiinţa conştientă şi existenţa sa omenească de acest fragment de haos a cărui stăpînire integrală constituie o încercare ieşită din comun. Cînd lucrarea reuşeşte, ea are adeseori efectul unui miracol, şi înţelegem de ce strecura alchimistul în reţetele sale un "Deo concedente" (dacă vrea Dumnezeu) venind din adîncurile inimii sale, sau de ce credea el că împlinirea operei sale necesita un miracol divin.

Probabil că i se pare ciudat cititorului faptul că un "tratament medical" poate provoca asemenea considerații. Deși este imposibil, în privința bolilor corporale, să citățm o metodă sau un remediu despre care am putea afirma că acționează infailibil în toate circumstanțele, există totuși multe care dau se pare rezultatul dorit, fără ca bolnavul sau medicul să simtă cea mai mică nevoie de a adăuga un "Deo concedente". Dar noi nu ne ocupăm aici de corp, ci de suflet. De aceea sîntem obligați să vorbim o altă limbă decît cea a celulelor organice și a bacteriilor, o limbă adaptată la natura sufletului, și mai trebuie să adoptăm și o atitudine care măsoară primejdia și se arată la înălțime. Și totul trebuie să fie autentic, altminteri rămîne ineficace, în caz contrar avînd de suferit ambii parteneri. Formula "Deo concedente" nu este o figură de stil, ci expresia unei anumite stări de spirit: aceea a unui om care nu crede că știe întotdeauna totul, și care este conștient că are în față, în materia inconștientă de care se ocupă, o *ființă vie*, un Mercur paradoxal, acela despre care spunea un magistru: "Iar el este acela pe care natura l-a realizat în chip parțial* și l-a format ca o formă metalică, sau l-a lăsat imperfect"[45], dar care este un element al naturii care tinde din toate forțele sale spre o integrare în totalitatea omului. Se pare că el este o fărîmă de suflet originar, în care nici o conștiință nu a penetrat pentru a aduce discriminarea și ordinea, "o natură dublă unificată" (Goethe) de o ambiguitate abisală.

Întrucît nu ne putem imagina de-adevăratelea – cîtă vreme nu ne-am pierdut simțul critic – că umanitatea actuală va fi atins cel mai înalt grad de conștiință posibil, trebuie să mai existe un

* Mercurul este o "ființă" parțială și incompletă pentru că el împărtășește deopotrivă și natura metalică (solidă) și cea acvatică (lichidă). De aceea el este unul din simbolurile preferate ale alchimiștilor atunci cînd se referă la idealul operei lor. (N. Tr.)

"rest" de psihic inconștient și susceptibil de evoluție a cărui dezvoltare are drept consecință o mai mare extensie ca și o diferențiere mai amplă a conștiinței. În ce măsură acest "rest" este mare sau mic, nimeni nu o poate spune: nu există, de fapt, nici o scară care să ne permită să măsurăm posibilitățile conștiinței, și cu atît mai puțin cele ale inconștientului. În orice caz, nu există nici o îndoială asupra existenței unei *masa confusa* de conținuturi arhaice nediferențiate, care nu se observă numai în psihoze și în nevroze*; ele constituie, deopotrivă, "scheletul din bufet" al numeroaselor persoane care nu sînt într-adevăr patologice. Fiecare are problemele și dificultățile sale pe care le suportă ca pe lucruri banale, fără a-și da seama ce semnifică în fond ele. De ce nu sînt mereu mulțumit? De ce nu sînt rațional? De ce nu facem numai binele și mai lăsăm un colțișor și pentru rău? De ce facem prostii și nu le putem evita cu puțină circumspecție? Și încă: de ce sîntem întotdeauna contracarați și paralizați atunci cînd avem cele mai bune intenții? Cum este oare cu putință să existe oameni care nu observă nimic din toate astea, sau care nu sînt nici măcar capabili să recunoască că așa stau lucrurile? De ce un Pitagora, în urmă cu două mii patru sute de ani, nu a izbutit să fondeze o dată pentru totdeauna regatul înțelepciunii, sau creștinismul - împărăția lui Dumnezeu pe pămînt?

Biserica afirmă că există Diavolul, principiul răului, pe care ne place să ni-l reprezentăm cu picioare copitate, cu coarne și cu

* Jung se folosește de noțiunile alchimice într-o manieră liberă, nesistematică, în așa fel încît ele pot însemna aproape orice în funcție de contextul filozofic sau psihologic adus în discuție. Aici, *massa confuza* desemnează, de pildă, conținuturile psihice inconștiente refulate, "refulatul" în sens freudian, adică ceva ce trebuie integrat, conștientizat, cu ajutorul psihanalizei. O altă viziune junghiană este aceea că inconștientul ar conține posibilități creatoare nebănuite, ceea ce este, desigur, o speculație cu iz romantic care nu are nimic de-a face cu psihanaliza. (N. Tr.)

coadă, imaginea unui om jumătate-animal, a unui zeu htonian care pare să iasă de-a dreptul din societatea misterelor dionisiace, ca pe unul din adepții lui care supraviețuiește încă dintr-un păgînism care păcătuia cu dragă inimă*. Această imagine este frapantă: ea ilustrează cu justețe aspectul insolit și grotesc al inconștientului de care nu ne-am apropiat încă, și care rămîne, prin urmare, într-o stare de sălbăticie necontrolată. Fără îndoială că nu vom mai găsi astăzi pe nimeni care să afirme că europeanul este un mieluțel și că el nu este posedat de un diavol. Toată lumea are în fața ochilor teribilele mărturii ale acestor timpuri, care depășesc în oroare tot ceea ce sperau să atingă epocile anterioare.

Dacă inconștientul nu ar fi decît nefast, decît rău – așa cum ar dori-o mulți – situația ar fi simplă iar drumul ușor de trasat: am face binele și am evita răul. Dar, oare, ce este *binele* și ce este *răul*? Inconștientul nu este numai aproape de natură și rău, el este de asemenea și izvorul bunurilor celor mai de preț[46]; el nu este doar sumbru, ci de asemenea și luminos, nu numai bestial, jumătate uman și demonic, ci și suprauman, de esență spirituală și "divină" (în sensul antic al cuvîntului). Mercur, care pe bună dreptate personifică[47] inconștientul†, este esențial *duplex*, o natură dublă paradoxală, un diavol, un monstru, o fiară, și în același timp un remediu salutar, "fiul filozofilor", *Sapientia Dei et donum Spiritus Sancti** (Înțelepciune divină și harul Sfîntului Duh)[48].

Această situație distruge orice speranță se soluționare facilă. Toate definițiile binelui și răului devin discutabile și lipsite de orice valoare. Ca puteri morale binele și răul rămîn de nezdruncinat; ca simple realități, așa cum le concepe codul penal, decalogul sau morala tradițională creștină, ele nu sînt puse în discuție. Dar coliziunile datoriilor sînt lucrurile cele mai subtile și mai primejdioase, iar o conștiință înaltă care știe mai multe despre oameni și lucruri nu se poate bizui pe paragrafe, pe idei și pe cuvinte frumoase. Liniștea ei este tulburată de confruntarea cu acest rest de suflet primitiv purtător de viitor și avid de evoluție, așa încît ea începe să caute o linie directoare sau un punct de mira. Ba chiar vine și momentul, în această confruntare cu inconștientul, cînd această cerință se transformă în disperare imediată și presantă. Deoarece singurele puteri salutare vizibile din lumea noastră sînt aceste mari sisteme psihoterapeutice care s-au desemnat cu numele de religii și de la care sperăm "salvarea sufletului", este cît se poate de firesc ca un mare număr de oameni să încerce, și adeseori cu succes - pornind de la o înțelegere reînnoită al sensului profund al adevărurilor salutare - să se integreze într-una din confesiunile existente.

Această soluție este normală, și deci satisfăcătoare, în măsura în care adevărurile dogmatice fundamentale formulate de Bise-

* În realitate, păgînismul, indiferent de natura lui, nu era mai puțin supus normelor etico-morale, restricțiilor și renunțărilor ascetice cu care ne-a obișnuit creștinismul. Pentru că nu ne este cu putință să ne reprezentăm o societate umană, indiferent de locul și timpul apariției ei, care să nu consimtă la o sumă de tabuuri care mențin coeziunea internă a grupului. (N. Tr.)

† Mercur nu este o personificare a inconștientului. El este, de fapt, o imagine a materiei primordiale, a haosului originar, care exprimă ideea de unificare a elementelor contrare. (Această "ordine" primiordială a lucrurilor îi este desigur inconștientă omului modern.) Toate aceste idei transpuse în imagini materiale se pot regăsi în procesele psihice. (N. Tr.)

* Mercur nu este numai o imagine a Centrului, a scopului opusului alchimic, ci și ghidul, geniul psihopomp, care ne inițiază în tainele acestei realități cu adevărat divine. Avem aici o intuiție genială, confirmată de psihanaliză, a prezenței *funcției totalizante*. (Vezi în acest sens "introducerea", p. 41.) (N. Tr.)

rica creștină exprimă într-o manieră aproape perfectă natura experienței interioare. Ele conțin o cunoaștere aproape de nedepășit a misterelor sufletului, pe care o transmit cu ajutorul imaginilor simbolice. Iată de ce inconștientul oferă o afinitate naturală cu conținutul spiritual care este cel al Bisericii, adică, tocmai cu forma dogmatică, care datorează aspectul său disputelor dogmatice seculare atît de absurde în ochii epocilor ulterioare, și care sînt totuși expresia eforturilor pasionate ale multor oameni de seamă.

Biserica i-ar oferi, deci, o posibilitate reală celui care caută să-și procure o formă pentru haosul inconștient, dacă nu am ști că orice lucrare umană, chiar și cea mai perfectă, rămîne incompletă. Este un fapt acela că întoarcerea la o confesiune la Biserică, nu este obligatorie. Există mult mai multe cazuri de înțelegere mai aprofundată a religiei în general și de relație mai interiorizată cu ea, care nu trebuie confundate cu adeziunea la o confesiune[10]. Și aceasta pentru că atunci cînd cineva a înțeles legitimitatea celor două puncte de vedere care sînt cele ale celor două ramuri separate ale creștinătății, îi este imposibil să declare exclusiv valabilă una sau alta dintre ele; pentru a o face ar trebui să se mintă pe sine. Ca creștin, trebuie să recunoască că aparține unei creștinătăți divizate de patru sute de ani, și că credința sa creștină, departe de a-i aduce eliberarea, îl azvîrle în conflictul și divizarea de care suferă și corpul lui Christos. Acestea sînt faptele pe care nu le pot schimba Bisericile atunci cînd îl presează pe creștin să aleagă, ca și cum ar fi ferm stabilit că ambele dețin adevărul absolut. Un asemenea punct de vedere nu este în acord cu omul modern: el este perfect capabil să vadă în ce îi este superior protestantismul catolicismului, și viceversa; el își dă seama, cu o dureroasă evidență, că presiunea Bisericilor îl obligă să

adopte o unilateralitate contrară cunoașterii superioare, să păcătuiască împotriva Sfîntului Duh. El înțelege chiar și de ce Bisericile sînt obligate să procedeze astfel. și știe că trebuie să facă astfel, pentru ca nici unul din preafericiții creștini să nu-și imagineze cumva că, răscumpărați, tranchilizați și eliberați de orice angoasă, ar putea să se odihnească de acum la sînul unui Abraham anticipat. Pătimirea lui Christos continuă deoarece viața Christosului în corpul mistic, adică viața creștină din cele două părți ale barierei, este divizată împotriva ei înșiși, și nimeni dacă este onest, nu poate nega această divizare. Prin urmare, noi sîntem în situația unui nevrozat obligat să se împace cu dureroasa constatare că este prizonierul unui conflict. Tentativele sale repetate de a refula pur și simplu partea opusă nu au făcut decît să-i agraveze nevroza. Față de ce medicul trebuie să-l sfătuiască să accepte mai întîi existența conflictului, ca și suferința pe care o antrenează el în chip inevitabil, altminteri conflictul nu ar putea fi soluționat niciodată. Europenii clarvăzători – cel puțin cei care sînt interesați de acest gen de probleme – sînt, prin urmare, mai mult sau mai puțin conștient, catolici protestanți și protestanți catolici, și nu sînt astfel mai puțin creștini! Să nu cumva să mi se obiecteze că nu există așa ceva; eu am văzut din ambele tipuri, și aceasta mi-a întărit speranțele pe care mi l-am pus în europeanul viitorului.

Totuși, pentru marele public, decizia negativă în fața confesiunilor provine mult mai puțin din convingerile religioase bine stabilite, cît mai ales din participarea la fenomenul general de declin spiritual și de ignorantă în materie de religie. Ar putea să ne indigneze absența notorie a spiritualității la oameni*. Dar cînd

* În realitate, nu putem vorbi de o lipsă de spiritualitate. Oamenii care nu cred în Dumnezeu așa cum o fac creștinii devotați, cred în alte forme și formule religioase, multe din ele provenind din Orient. Apoi mai sînt și super-

eşti medic, nu gîndeşti sistematic că boala sau pacientul sînt de rea credinţă, sau că acesta din urmă prezintă o oarecare inferioritate morală; mai degrabă ai tendinţa să crezi că rezultatul negativ îşi are cauza în remediul folosit. Deşi avem tot dreptul să ne îndoim că omul va fi făcut, în cursul celor cinci milenii de civilizaţie oferite ochilor noştri, progrese morale considerabile sau măcar sensibile, nu putem nega totuşi că conştiinţa sa şi funcţiile acesteia s-au dezvoltat într-o manieră demonstrabilă. Mai întîi conştiinţa a căpătat, sub forma *ştiinţei*, o extensie care ni se pare imensă. În plus, diversele sale funcţii nu numai că s-au diferenţiat, dar au şi trecut într-o mare măsură la dispoziţia eului, ceea ce vrea să însemne că şi *voinţa* omului s-a dezvoltat. Acest lucru este mai frapant cînd comparăm în detaliu starea noastră spirituală cu cea a primitivilor. Încrederea noastră în eu a crescut considerabil, în comparaţie cu epocile anterioare, ba chiar s-a distanţat cam periculos, încît atunci cînd mai spunem "dacă vrea Dumnezeu", nici nu mai ştim ce înseamnă aceasta, căci adăugăm într-un suflet: "Cînd vrei ceva, poţi". Şi, oare, cui i-ar mai veni ideea să apeleze mai degrabă la ajutorul lui Dumnezeu decît la bunăvoinţa omului, la conştiinţa datoriei sale, la raţiunea sau la inteligenţa sa?

Orice am gîndi pe seama acestor transformări ale stării de spirit la oameni, nu schimbă nimic din realitatea existenţei lor. Or, atunci cînd se schimbă considerabil atitudinea conştientă a unui individ, se transformă şi conţinuturile inconştiente constelate de noua situaţie. Şi cu cît se îndepărtează mai mult situaţia conştientă de un anumit punct de echilibru, cu atît este

stiţiile care nu-i ocolesc pe indivizii care nu s-au ridicat pînă la subtilităţile crezului, sau ale metafizicii clasice. Superstiţiile evocă şi ele religiozitatea, dacă avem în vedere că aceasta din urmă nu se limitează la religia creştină, la monoteism, etc. (N. Tr.)

mai puternică şi mai primejdioasă tendinţa compensatoare a conţinuturilor inconştiente care încearcă să restabilească egalitatea. În final rezultă o disociere: pe de o parte conştiinţa individuală încearcă convulsiv să-şi scuture bine adversarul invizibil (atunci cînd nu ajunge pînă acolo încît să gîndească că vecinul său este diavolul), pe de altă parte ea sucombă din ce în ce mai mult voinţei tiranice a unei guvernări contrare interioare, care prezintă toate caracteristicile unei sub-umanităţi şi ale unei supra-umanităţi demonice*.

Atunci cînd parvin la această stare milioane de oameni, rezultă o situaţie de ansamblu pe care o cunoaştem graţie spectacolului plin de învăţăminte care ni se oferă de vreo zece ani încoace. Aceste evenimente contemporane, chiar şi în singularitatea lor, îşi revelează culisele psihologice. Distrugerile şi devastările demente sînt reacţia de îndepărtare a conştiinţei în raport cu poziţia de echilibru. De fapt, există un echilibru între eu şi non-eul psihic, o *religio*, adică "o luare în considerare scrupuloasă"[50] a prezenţei "puterilor" inconştiente, care nu poate fi neglijată fără primejdie. Această turnantă s-a pregătit cu mai multe secole în urmă, în urma unei schimbări a situaţiei conştiente. Oare, s-au adaptat Bisericile la această evoluţie seculară? Desigur că adevărul lor se poate proclama "etern" cu o legitimitate de netăgăduit, dar haina sa temporală trebuie să plătească tributul, ca tot ceea ce se trece: ea trebuie să ţină cont de schimbarea psihică. Adevărul etern are nevoie de limbajul uman care se schimbă odată cu spiritul timpului. Imaginile primordiale sînt susceptibile de transformări infinite; ele rămîn totuşi aceleaşi, numai că nu pot fi înţelese din nou decît sub o formă nouă. Ele

* Ambele împrumută din natura refulatului de sorginte creştină: lumea biologică, animală, cu instinctele agresive şi sexuale şi voinţa de putere. (N. Tr.)

solicită fără încetare o interpretare nouă dacă nu vrem să rămînă mai prejos, pe măsură ce se accentuează caracterul perimat al conceptului care le exprimă, în fața transformărilor fără șir ale celui pe care alchimiștii l-au botezat: "*fugax ille Mercurius*"[51]. Am lăsa astfel să ne scape un dușman foarte util, chiar dacă este și primejdios. Oare, ce s-a făcut cu "vinul nou din butoaiele vechi"? Unde sînt răspunsurile la mizeria și disperarea unei noi epoci? Oare, cine a sesizat măcar problemele spirituale stîrnite de dezvoltarea conștiinței moderne? Niciodată, odinioară, nu s-a mai văzut un asemenea hybris al voinței și al puterii care să se impună adevărului "etern".

Fără îndoială că există aici, în afară de motive de ordin personal, rațiuni profunde care fac ca cea mai mare parte a Europei să sucombe "neo-păgînismului", adică anti-creștinismului, și să instaureze un ideal religios de putere terestră în opoziție cu idealul de iubire care se baza pe un fundament metafizic. Dar refuzul de a adera la o Biserică nu înseamnă întotdeauna o atitudine anti-creștină; e posibil ca el să traducă tocmai inversul, adică o redescoperire a Împărăției lui Dumnezeu în inima omului, acolo unde s-a împlinit "*in interioribus ac superioribus suis*" (în părțile interioare și superioare), după cuvintele lui Augustin, "misterul pascal"[52]. În realitate, această idee veche, caducă de multă vreme, a omului-microcosmos, constituie un mare adevăr psihologic care rămîne încă de descoperit. Odinioară ea era proiectată în corp, așa cum și alchimia proiecta psihicul inconștient în substanța chimică. Dar altfel stau lucrurile dacă cuvîntul microcosmos desemnează lumea și această natură interioară care ni se dezvăluie în inconștient. Un presentiment al acestui adevăr se găsește și în cuvintele lui Origene: "Înțelege că și tu ești o lume în miniatură, și că există în tine soarele, luna și stelele"[53]. Și tot așa cum lumea nu constă numai dintr-o multiplicitate de elemente incoerente, ci se sprijină integral pe unitate în sînul lui Dumnezeu, tot așa omul nu trebuie să se dizolve în multiplicitatea contradictorie a posibilităților și tendințelor pe care i le prezintă inconștientul, *ci trebuie să devină, dimpotrivă, unitatea care îmbrățișează această diversitate*[*]. Origene spune minunat: "Tu vezi cum cel care pare să fie unu nu este unu, dimpotrivă se pare că există în el tot atîtea persoane cît și feluri de a fi"[54]. A fi posedat de către inconștient înseamnă a fi îmbucătit într-un număr mare de ființe și lucruri, aceasta este o "disjuncție". Iată de ce idealul creștin este, după Origene, de "*a deveni un om interior unificat*"[55]. Desigur că punînd accentul în chip unilateral pe apartenența la comunitatea religioasă exterioară nu atingem acest scop, ci oferim dezintegrării interioare un vas exterior, mai precis această comunitate eclezială, fără a transforma disjuncția interioară într-o conjuncție[†].

Acest conflict dureros care începe cu *nigredo* sau *tenebrositas* este descris de alchimiști sub diverse forme: separarea sau divizarea elementelor, dizolvare, calcinare, incinerare, dezmembrarea corpului uman, sacrificarea animalelor, a-i tăia mîinile mamei, a smulge ghiarele leului, dispariția logodnicului în corpul logodnicei în care se dizolvă în părticele infime, etc[56]. În

[*] În psihoze avem întotdeauna de-a face cu o scindare a personalității umane (este vorba, desigur, de personalitatea psihică) în așa fel încît anumite componente legitime ale întregului sînt îndepărtate și privite ca străine eului subiectului. Unificarea personalității sub patronajul aceluiași eu, adică asumarea conștientă a totalității umane (care include conjuncția conștient-inconștient) este ceea ce propune pe bună dreptate Jung. (N. Tr.)

[†] Conflictele interioare se pot transfera în conflicte exterioare, ca în cazul disputelor sectare. O idee surprinzător de asemănătoare găsim în taoismul lui Zhuang Zi unde citim că dacă tao-ul dinăuntrul nostru este scindat, întreaga noastră eficacitate se risipește inutil în dispute exterioare (Zhuang Zi, *Tao în aforisme*, ARGOPA, 1997). (N. Tr.)

cursul acestei extreme disjuncții se produce o *transformare* a acestei ființe, substanțe sau spirit, care se revelează mereu a fi misteriosul Mercur, adică el produce pas cu pas, forme animale monstruoase, o *res simplex*, care este desigur unul și același lucru, dar care se compune totuși dintr-o dualitate ("natura dublă unificată" a lui Goethe). Prin procedee și sub forme variate și nenumărate, alchimistul încearcă să depășească acest paradox sau această antinomie și să-l obțină pe Unul din doi. Dar multimea simbolurilor și a practicilor sale simbolice dovedește că rezultatul este îndoielnic. În realitate, sînt rare simbolurile scopului de atins a căror natură dublă să nu fie imediat evidentă. Fiul filozofilor, Piatra, homuncului sînt hermafroditi. Aurul alchimic se spune "ne vulgar", Piatra este corp și spirit, tinctura este un "sînge spiritual"[58]. Prin urmare, este de înțeles că nunta chimică, căsătoria regească, ocupă un loc central în alchimie ca simbol al unirii supreme și ultime: în fond, în această imagine rezidă vraja magică a analogiei, care va duce opera la împlinirea ei finală, și va uni prin dragoste principiile inamice, căci "iubirea este mai puternică decît moartea".

Alchimia descrie adeseori cu detalii surprinzătoare fenomenologia psihică pe care o poate observa medicul în cursul confruntării cu inconștientul. Unitatea aparentă a persoanei care zice cu insistență: "*eu* vreau, *eu* gîndesc...", etc., se dezintegrază sub efectul șocului întîlnirii cu inconștientul. Dacă pacientul ar putea să creadă că un altul (de pildă tatăl sau mama sa) este responsabil de dificultățile sale, el și-ar putea salva în proprii săi ochi aparența unității sale (*putatur unus esse*: el crede că este unu). Dar cînd își dă seama că el însuși posedă o umbră, că își poartă vrăjmașul la sîn, atunci începe conflictul. Unul devine doi, iar, întrucît și celălalt este o dualitate, ba chiar o pluralitate făcută

din cupluri de contrarii, curînd eul nu mai este altceva decît o jucărie în voia tuturor acestor "voințe particulare" (*mores*). Este ceea produce la pacient o "întunecare a luminii", adică o pierdere a puterii conștientului și o dezorientare privind sensul și întinderea personalității. Situația este atît de confuză încît pacientul trebuie să se cramponeze de medicul său ca de o ultimă realitate. În asemenea condiții medicul se aseamănă cu alchimistul care nu mai știe dacă el este cel care amestecă misterioasa substanță în creuzet, sau arde el însuși în foc sub forma salamandrei. Inevitabila inducție psihică face ca ambii să fie atinși și transformați ca și cum ar fi compus un al treilea, în timp ce numai știința medicului mai luminează, ca o lampă pîlpîitoare, tenebrele profunde ale procesului*. Nimic nu traduce mai bine situația morală în care se află alchimistul decît despărțirea în două părți a odăii în care își desfășoară activitatea: "laboratorul" în care lucrează cu creuzete și retorte și "oratoriul" unde îi imploră lui Dumnezeu indispensabila iluminare. *"Horridas nostrae mentis purga tenebras"*[59] (purifică-ne mintea de tenebrele oribile), după cuvîntul citat de cel care a alcătuit *Aurora*.

"Ars requirit totum hominem," (arta solicită omul în întregime), spune un tratat alchimic[60]. Aceasta se aplică și travaliului psihoterapeutului. Există cazuri care nu numai că cer un atare angajament real, dincolo de rutina profesională, dar care îl și impun dacă nu vrem să primejduim întreaga lucrare pentru a eschiva propria noastră problemă care ne asaltează de pretutin-

* Desigur că medicul care a străbătut el însuși procesul de individuație nu mai poate fi afectat la modul sugerat aici de Jung. Altminteri, în lipsa experienței trăite a *unirii contrariilor*, "știința medicului" nu mai valorează doi bani. Din nefericire așa stau lucrurile dacă avem în vedere că fenomenele descrise de Jung nu sînt accesibile instituțiilor academice sau, mai simplu spus, instrucției elementare și de specialitate. (N. Tr.)

deni.Trebuie să se atingă întotdeauna limita posibilităților subiective, altminteri nici bolnavul nu-și poate percepe propriile sale limite. Dar limitele arbitrare sînt fără efect. Este vorba, la propriu, de un travaliu de purificare, în cursul căruia *"omnes superfluitates igne consumuntur"* (sînt consumate de către foc toate inutilitățile), în timp ce se manifestă lucrurile fundamentale. Și, oare, ce este mai important decît faptul de a ști: *"Iată ce sînt eu"*? Aici ia naștere o unitate care era o multiplicitate. Nu mai este eul de odinioară, ficțiunea sa și apretul său artificial, ci un alt eu, un eu *obiectiv* care, din acest motiv, ar putea fi numit Sine. Nu mai este locul ficțiunilor conforme convenienței, ci o sumă de fapte riguroase care formează laolaltă această *cruce* pe care trebuie să o purtăm fiecare din noi, sau *destinul* care sîntem. Primele schițe ale unei organizări viitoare a personalității apar în vis sau în "imaginația activă", așa cum am arătat în alte publicații anterioare, sub forma *simbolismului mandalei*, care este și el cunoscut alchimiștilor. Dar primele apariții ale acestui simbol al unității sînt departe de a semnifica că unitatea a fost deja realizată. Așa cum alchimia cunoaște un mare număr de procedee cu variante multiple, de la distilarea septuplă pînă la cea care se reia de o mie de ori, de la "lucrarea de-o zi" (*opus unius diei*) pînă la căutarea care durează vreme de mai multe zeci de zile, tot așa și tensiunile dintre opușii psihici nu se echilibrează decît treptat; și tot așa cum produsul ultim al alchimiei trădează o lipsă esențială, la fel și personalitatea unificată nu-și va pierde niciodată sentimentul dureros al naturii sale duble. Trebuie să abandonăm domeniului iluziei ideea eliberării totale de suferințe a acestei lumi. În final, viața umană a lui Christos, care are valoare de model simbolic, nu s-a împlinit într-o fericire pe săturate, ci pe cruce. (Este interesant de constatat că materialismul raționalist și un anume creștinism "vesel" se întîlnesc frățește în idealul

hedonist.) *Scopul* nu are importanță decît ca idee, esențial este *opus*-ul care duce la acest scop: el umple cu sens durata unei vieți. Pentru aceasta, "energiile de dreapta" și "energiile de stînga" își dau mîna[61], iar conștientul și inconștientul cooperează.

Unirea contrariilor, figurată fie prin soare și lună, fie prin cuplul împărătesc frate-soră sau mamă-fiu, joacă în alchimie un rol atît de important încît întreg procesul este reprezentat sub forma de *hierosgamos*, împreună cu fenomenele mistice care îl însoțesc. Reprezentarea cea mai completă și concomitent cea mai simplă de acest gen este fără îndoială seria de gravuri din *Rosarium philosophorum*, anul 1550, pe care o voi prezenta acum. Interesul psihologic al acestor gravuri justifică un comentariu aprofundat. În realitate, ceea ce trăiește și observă medicul împreună cu pacientul cu ocazia confruntării cu inconștientul trimite în chip uimitor la semnificația conținută în aceste imagini. Și nu întîmplător pentru că alchimiștii, care erau adeseori și medici, aveau multe ocazii de a face experiențe de acest gen în măsura în care, ca și Paracelsus, se preocupau de sănătatea morală a bolnavului sau se întersau de visele sale (pentru a stabili diagnosticul, pronosticul și terapia). Ei puteau cumula astfel experiențe de natură psihologică, și aceasta nu numai cu bolnavii, ci și cu ei înșiși, adică observînd propriile lor conținuturi inconștiente activate prin inducție[62].După cum chiar și astăzi inconștientul se exprimă prin serii de imagini pe care, adeseori, le pictează pacientul în chip spontan, imaginile originale, ca de pildă cele din *Codex Alchem. Rhenovacensis*[63] și încă altele, s-au născut într-o manieră analoagă, adică s-au sedimentat din impresiile interioare adunate în cursul lucrării, apoi au fost interpretate și modificate cu ajutorul elementelor tradiționale[64]. De altfel, observăm chiar și în seriile de imagini moderne, ală-

turi de reproducerile spontane ale reprezentărilor arhaice şi simbolice, împrumuturi frecvente din temele tradiţionale. Această relaţie strîmtă între imagine şi semnificaţia sa psihologică face ca să nu mi se pară deplasat să studiez o serie de gravuri medievale în lumina cunoştinţelor noastre moderne, ba chiar să mă folosesc de ele ca de un fir conducător pentru expunerea acestor cunoştinţe. În aceste producţii ciudate ale Evului Mediu sînt conţinute în germen multe lucruri care au trebuit să aştepte secole pentru a se desena cît se poate de clar.

NOTELE AUTORULUI:

[1] *"Accipe canem corascenum masculum et caniculam armeniae"*. (Ia un cîine mascul din Corascena şi o căţea din Armenia.) Theobald de Hoghelande, *Theatrum Chemicum*, Strasbourg, 1609, I, p.163. Un citat din Calid (*Artis Auriferae*, I, Bâle, 1593, p. 346) zice: *"Accipe canem coetaneum et catulam Armeniae"*. (Ia un cîine de aceeaşi vîrstă şi o căţea din Armenia.) În papirusul magic , Selene (luna) este desemnată ca κυων (căţea). Papirusul magic din Paris, I, 2280. Preisendanz: *Papyri Graecae Magicae*, I, p. 142. La Zosim, este vorba de cîine şi de lup. Berthelot, *Alchimistes grecs*, Paris, 1887-1888, III, xii, 9.

[2] La Zosim (Berthelot, *op. cit.*, III, xii, 9).

[3] Cf. fraza clasică a lui Senior: *"Tu mei indiges, sicut gallus gallinae indiget"*. (Tu ai nevoie de mine ca şi cocoşul de găină.) *De chemina Senioris antiquissimi philosophi libellus...*, Strasbourg, 1566, p. 8.

[4] Despre aşa ceva găsim numeroase ilustrări în literatură.

[5] Richard Anschütz, *August Kékulé*, Berlin, 1929, I, p. 624 şi urm., ca şi Hans Eduard Fierz-Davis, *Die Entwicklungsgeschichte der Chemie*, Bâle, 1945, p. 235 şi urm.

[6] Dionysius Zacharius, *Theatrum Chemicum*, Strasbourg, 1609, I, p. 826.

[7] "Consilium Conjugii", *Ars Chemica*, Strasbourg, 1566, p. 259. Cf. de asemenea *Aurora Consurgens*, I, în C.G.Jung şi M.-L. Von Franz, *Mysterium Conjunctionis*, III, Zürich, 1957, cap. II: *"Est namque donum et sacramentum Dei atque res divina..."* (În fapt, este harul şi taina lui Dumnezeu şi un lucru divin...)

[8] Aceasta nu contrazice faptul că tema conjuncţiei îşi extrage puterea ei de fascinaţie mai întîi de toate din caracterul său arhetipal.

[9] Cf. în privinţa acestui punct studiul foarte complet al lui Hugo Rahner, "Mysterium lunae", *Zeitschrift für katholische Theologie*, Würzburg, 1939-1940.

[10] Izvoarele clasice care se raportează la acest subiect sînt adunate în A. Klinz, *Quaestiones selectae ad sacras nuptias Graecorum religionis et poeseos pertinentes*, Halle, 1933.

[11] Wilhelm Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen, 1907, p. 69 şi urm., 315 şi urm., Hans Leisegang, *Der heilige Geist*, Leipzig, 1919, p. 235.

[12] Calific drept "ipotetice" procesele inconştiente pentru că inconştientul este prin definiţie inaccesibil observaţiei directe; nu poate fi cunoscut decît

prin inducție.

[13] Las de-o parte formele "homosexuale", cum ar fi relația tată-fiu, mamă-fiică, etc. Alchimia, atît cît știu eu, nu face decît o singură aluzie la această deviație, în viziunea lui Arisleu: *"Domine, quamvis rex sis, male tamen imperas et regis: masculos namque masculis conjunxisti, sciens quod masculi non gignunt"*. (Doamne, deși tu ești rege, tu poruncești și cîrmuiești rău, căci tu ai unit bărbătescul cu bărbătesc, știind că masculul nu naște.) (*Artis Auriferae*, Bâle, 1593, p. 147.)

[14] Freud (*Gesammelte Schriften*, t. VII, Viena, 1924, p. 472) a spus în această privință: "Partea decisivă a efortului [terapeutic] este realizată atunci cînd s-a creat în relația cu medicul, în «transfer», reeditările acelor conflicte vechi, în care bolnavul ar vrea să se poarte așa cum s-a purtat odinioară. Maladia respectivă a pacientului este înlocuită de cea, produsă artificial, a transferului, de maladia transferului, iar diferitele obiecte ireale ale libidoului - de un obiect unic, de asemenea imaginar: persoana medicului". Avem toate motivele să ne îndoim de faptul că transferul ar fi creat întotdeauna în chip artificial, pentru că acest fenomen se produce de asemenea și în afara tratamentului medical, și aceasta foarte frecvent, ca un lucru ca să spunem așa, natural. Practic nu există niciodată o legătură cît de cît intimă între două persoane fără ca fenomenul transferului să nu joace un rol, fie favorabil, fie negativ.

[15] "Din momentul în care pacientul arată suficientă bună voință pentru a respecta condițiile tratamentului, noi reușim atunci cu regularitate să dăm tuturor simptomelor maladiei semnificații noi legate de transfer, și să înlocuim nevroza originală cu o *nevroză de transfer*..." (Freud, *Gesammelte Schriften*, t. VI, Viena, 1925, p. 117 și urm.)

[16] Freud a recunoscut deja existența a ceea ce se numește "contra-transfer". Cei care cunosc tehnica sa știu în ce grad ea tinde să mențină, în măsura posibilului, persoana medicului la adăpost de un asemenea efect. Astfel se face, de pildă, că medicul se așează în spatele bolnavului și că el procedează ca și cum transferul ar apărea ca un produs al tehnicii sale, în timp ce este vorba în realitate de un fenomen cu totul natural, care poate la fel de bine să-l atingă pe profesor, pe pastor, pe medicul corpului și – *last but not least* – pe soț. Freud (*op. cit.*) folosește de asemenea expresia "nevroze de transfer", ca un termen colectiv pentru a desemna isteria, isteria de angoasă și nevroza obsesională (op. cit., t. VII, p. 462).

[17] Aceste efecte ale transferului asupra medicului sau infirmierei pot uneori să meargă foarte departe. Eu cunosc chiar și cazuri în care, în situațiile limită schizofrenice, medicul "a luat asupra sa" scurte intervale psihotice, bolnavul bucurîndu-se taman în acele momente, uneori, de o sănătate fără cusur. Am observat chiar un caz de paranoia indusă la un medic care avea în analiză o pacientă afectată, inițial, de un delir latent de persecuție. Acest lucru nu este surprinzător, unii dezechilibrați psihic putînd fi extrem de contagioși dacă medicul însuși posedă o predispoziție latentă.

[18] Freud (*op. cit.*, t. VI, p. 123) spune apropo de această exigență: "Nu-mi pot imagina o tehnică mai idioată. Lipsim astfel fenomenul [transferului] de caracterul său de spontaneitate care îl face convingător, și ne pregătim pentru noi înșine niște obstacole dificil de înlăturat". Freud subliniază și el aici "spontaneitatea" transferului, ceea ce este în contradicție cu maniera de a vedea ilustrată de citatele de mai sus. Totuși, cei care "pretind" transferul ar putea să se refere la această frază ambiguă a maestrului lor: "Cînd te angajezi în teoria tehnicii analitice, îți dai seama că transferul este o *exigență absolută*". (*Gesammelte Schriften*, t. VIII, Viena, 1925, p. 104.)

[19] Sugestiile se produc spontan, fără ca medicul să le poată împiedica și fără nici cel mai mic efort din partea lui pentru a le produce.

[20] Fără îndoială că, adeseori, sfaturile nu aduc nici un folos, dar nici primejdie, datorită relativei lor ineficacități. Ele fac parte din ceea ce publicul așteaptă de la "persoana medicală".

[21] Un excelent exemplu de așa ceva este Elena (Selene) lui Simon Magul.

[22] Eu nu consider libidoul, după cum se știe, ca un apetit sexual, în accepția inițială a lui Freud, ci în sensul de apetit (*appetitus*) pe care îl putem defini ca energie psihică. Vezi în această privință expunerea mea din *L'Énergétique psychique*, trad. franc., Genève, 1956.

[23] Aceasta este explicația pe care am propus-o pentru unele fenomene.

[24] Trebuie să trimit aici la studiile lui Frazer din "Creanga de aur" privitoare la pericolele care amenință sufletul, și la tabuuri.

[25] Putem observa acest fenomen, la o scară mai mică, dar nu mai puțin clar, sub forma angoasei și depresiei care preced anumite eforturi psihice particulare, ca de pildă un examen, o conferință, o întîlnire importantă, etc.

[26] Atunci cînd *nigredo* este identificat cu *putrefactio*, el nu se situează la începutul operei [alchimice]: este cazul de pildă în seria de gravuri din "Rosarium philosophorum" (*Artis Auriferae*, II, p. 254). La Mylius

(*Philosophia Reformata*, Francfort, 1624, p. 116), *nigredo* apare tocmai în stadiul al cincilea al operei, concomitent cu "*putrefactio*, care este celebrat în umbra purgatoriului ("*putrefactio quae in umbra purgatorii celebratur*"), iar mai departe (p. 118) găsim această frază care contrazice ceea ce precede: "Iar această înnegrire este începutul operei, indicele putrefacției", etc. ("*Et haec denigratio este operis initium, putrefactionis indicium...*")

[27] Identitatea inconștientă este același lucru ca și "participarea mistică" descrisă de Levy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1912.

[28] Găsim o reprezentare simbolică a acestui moment sub forma tunetului care trăznește și a "nașterii din piatră" în studiul meu despre procesul de individuație, *Gestaltungen des Unbewussten*, 1950, p. 206.

[29] Este vorba de tema "tatăl necunoscut" frecventă în gnosticism. Cf. Wilhelm Bousset, op. cit., chap. II, p. 58-91.

[30] Compară cu viziunea lui Nicolas de Flue, în care un triplu izvor țîșnește într-un bazin pătrat. (M. B. Lavaud: *Vie profonde de Nicolas de Flue*, Fribourg, 1942, p. 67, și Alban Stöckli, *Die Visionen des Seligen Bruder Klaus*, Einsiedeln, 1933, p. 19.) Citim într-un tratat gnostic: "În al doilea Tată (a doua paternitate) se arată cei cinci arbori și în mijlocul lor se află o masă (τράπεζα). Pe această masă se arată un Verb fiu unic (λγος μονογενης)". Cf. Charlotte Baynes: *A Coptic Gnostic Treatise contained in the Codex Brucianus* – Bruce M. S. 96, Bodleian Library, Oxford (Cambridge, 1933, p. 70.) Cuvîntul τράπεζα este forma prescurtată a lui τετράπεζα, masă cu patru picioare sau podium (vezi *loc. cit.*, p. 71). Vezi privitor la acest subiect pasajul din Irineu: *Adv. Haer.*, III, 11, în care el compară "Evanghelia cu patru forme", cu cei patru heruvimi din viziunea lui Ezechiel, cu cele patru puncte cardinale și cu cele patru vînturi, "prin care s-a adeverit că cel care este autorul tuturor lucrurilor, verbul care tronează peste heruvimi și conține toate lucrurile, ne-a dat Evanghelia sub patru forme, aceea care este conținută toată într-un spirit unic". (*"Et quibus manifestum est, quoniam qui este omnium artifex Verbum, qui sedet super Cherubim et continet omnia, dedit nobis quadriforme Evangelium, quod uno spiritu continetur".*) Apropo de bucătărie, cf. Lavaud, op. cit., p. 66 și A. Stöckli, op. cit., p. 18.

[31] Nu este o afirmație metafizică, ci o constatare psihologică.

[32] Apropo de această pasăre care poartă o ramură înflorită, a se vedea gravurile din *Rosarium*.

[33] Arthur Avalon, *La Puissance du serpent*, trad. franc., Lyon, 1959, p. 243.

[34] Se știe că tantra yoga descrie în ființa umană trei curente sau canale (*nâdis*) principale, unul care urcă pe partea dreaptă și ajunge la ochiul drept (solar), celălalt, pe partea stîngă, la ochiul stîng (lunar), iar al treilea, numit sushumna, situat în centru și ajungînd la al treilea ochi, unde se operează unirea celor două principii (N. Tr. s.)

[35] Se știe că Freud întruchipează problema transferului din punctul de vedere al unei psihologii personaliste, și că el neglijează conținuturile colective de natură arhetipală, caracteristice esenței transferului. Aceasta se explică prin atitudinea sa negativă binecunoscută vizavi de realitatea psihică a formațiunilor arhetipale pe care le respinge ca "iluzie". Această prejudecată provenind din viziunea sa despre lume îl împiedică să aplice cu rigoare principiul fenomenologic, fără de care o explorare obiectivă a psihicului ar fi pur și simplu imposibilă. Maniera mea de a considera problema transferului include, contrar a ceea ce se întîmplă la Freud, aspectul arhetipal care dă naștere la o imagine diferită a fenomenului. Maniera rațională cu care tratează Freud această problemă este desigur perfect logică, în limitele care sînt cele ale orientării pur personaliste, dar ea este insuficientă, atît pe planul practic cît și pe cel teoretic, pentru că ea nu ține cont de adăugarea evidentă a factorilor arhetipali.

[36] Raportul statistic dintre psihoza latentă și cea manifestă pare a fi cam același care există între cazurile de tuberculoză latentă și cele de tuberculoză manifestă.

[37] Violenta rezistență față de lichidarea rațională a transferului, menționată de Freud, vine adeseori din faptul că un transfer cu un conținut sexual deține și conținuturi ale inconștientului colectiv care se opun intenției de lichidare rațională. Sau se produce – atunci cînd separarea dorită [dintre psihanalist și pacient] a avut loc – o detașare de inconștientul colectiv care se resimte, cu timpul, ca o pierdere.

[38] Cf. Raymond Lull, "Testamentum", *Bibliotheca Chemica Curiosa*, I, p. 790 și urm., și Michael Maïer, *Symbola aurea mensae duodecim nationum*, Francfort, 1617, p. 379 și urm.

[39] Trad. rom., Teora, 1996.

[40] Sau recunoscut, păstrînd totodată "secretul", după cum o vroiau circumstanțele sociale. (N. Tr. s.)

[41] Cf. în această privință eseul meu: "Spiritul lui Mercur" în *Symbolik des Geistes*, Zürich, 1948.

[42] Astfel se face că a doua parte din "Aurora consurgens" (*Artis auriferae*, I, p. 246 și urm.) se încheie cu aceste cuvinte: *"Et haec est probata medicina Philosophorum, quam omni investiganti fideli et pio volenti praestare dignetur Dominus noster Jesus Christus, qui cum Patre et Spiritu Sancto vivit et regnat , Deus unus, per infinita seculorum secula. Amen"*. (Și aceasta este medicina încercată a filozofilor, acordată tuturor cercetătorilor sinceri și pioși prin binecuvîntarea Domnului Nostru Isus Christos, care trăiește și împărătește cu Tatăl și Sfîntul Duh, unul Dumnezeu, în vecii vecilor. Amin.) Mai citim și: *"Qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps, , Jesus Christus, Filius tuus, Dominus noster qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti Deus per omnia saecula saeculorum. Amen"*. (Cel care a binevoit să se facă participant la umanitatea noastră, Isus Christos, Fiul tău Doamne, care, fiind Dumnezeu, trăiește și împărătește cu tine în unitatea Sfîntului Duh, în vecii vecilor. Amin.)

[43] Athanase Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, Roma, 1652, II, clas. X, cap. 5, p. 414. Există o legătură între acest text și *Tableta de Smarald* (Cf. Julius Ferdinand Ruska, *Tabula Smaragdina*, berlin, 1931.)

[44] *Rozeria Filozofilor* spune (*Artis auriferae*, II, 230): *"Et scias, quod haec este longissima via, ergo patientia et mora sunt necessariae in nostro magistero"*. ("Să știți că această cale este o cale foarte lungă și că răbdarea și încetineala sînt necesare în lucrarea noastră".) Cf. *"Aurora consurgens"*, I, cap. X: *"Tria sunt necessaria, videlicet patientia, mora et aptitudo instrumentorum"*. (Kalid Minor.) ("Trei lucruri sînt necesare, anume, răbdarea, încetineala și aptitudinea instrumentelor".)

[45] "Rosarium philosophorum", *Artis auriferae*, II, p. 231. Ceea ce le apare alchimiștilor sub "formă metalică", psihoterapeutului i se prezintă sub forma omenească.

[46] Trebuie să subliniez aici în mod expres că nu mă ocup de metafizică și nu discut chestiuni religioase: eu fac *psihologie*. Oricare ar putea fi în sine experiența religioasă și adevărul metafizic, ele sînt, din punct de vedere empiric, mai întîi și înainte de toate fenomene psihice, ceea ce vrea să însemne că ele se manifestă ca atare și că trebuie așadar să fie supuse criticii, aprecierii și cercetării psihologice. Știința nu poate fi oprită decît de propriile ei limite.

[47] Cf. "Spiritul Mercur" în *Symbolik des Geistes*.

[48] Alchimiștii îl compară cu Lucifer, "purtătorul luminii", îngerul căzut care era cel mai frumos dintre îngerii lui Dumnezeu. Cf. Mylius, *Philosophia Reformata*, Francfort, 1622, p. 18.

[49] Cf. în această privință *Psihologie și alchimie*, tr. rom., Teora, 1996.

[50] Utilizez aici pentru cuvîntul *religio* etimologia clasică, nu cea a Părinților Bisericii.

[51] Cf. Michael Maïer, *Symbola aureae mensae* ..., op. cit., p. 386.

[52] "Epistula" LV, v. 8 (Migne, *PaTr. Lat.*, vol. XXXIII).

[53] "Homeliae in Leviticum" (Migne, *PaTr. gr.*, vol. XII).

[54] *Id.*

[55] "Homeliae in Librum Regum" (Migne. *PaTr. gr.*, vol. XII).

[56] "Gonit dintr-o cameră nuptială în alta". (*Faust*, I.)

[58] Cf. *Turba Philosophorum*, ed. Ruska, Berlin, 1931, p. 129. Sermo XIX. Această noțiune provine din cartea al-Habib (*l. c.*, p. 43.)

[59] "Spiritus alme, /Illustrator hominum. Horridas nostrae / Mentis pelle tenebras. (Duh august care iluminezi oamenii, dizolvă teribilele tenebre ale spiritului nostru.) Imnul de Rusalii al călugărului Notker Balbulus († 912).

[60] Theob. de Hoghelande, "Liber de alchemiae difficultatibus", *Theatrum Chemicum*, I, Ursellis, 1602, p. 139.

[61] "Căci la armonia înțelepciunii concură forțele de dreapta și forțele de sînga, puteri, principi, daimoni, energii". "Acta Joannis" în *Acta apostolorum apocrypha*, Leipzig, 1891.

[62] Jérôme Cardan este un exemplu excelent de alchimist care își observă propriile sale vise. Cf. cartea sa: *Somniorum synesiorum omnis generis insomnia explicantes libri IV*, Bâle, 1585.

[63] Zürich, Biblioteca centrală.

[64] Apropo de acest travaliu de interpretare, a se vedea eseul meu. "Bruder Klaus" în *Gesammelte Werke*, vol.XI. Vezi și: Lavaud, *op. cit.*, cap. III: "Marea viziune".

5. Christosul, un simbol al Sinelui

Decreştinarea lumii noastre, dezvoltarea luciferică a ştiinţei şi tehnicii şi monstruoasele distrugeri materiale şi morale pe care le-a produs cel de-al II-lea război mondial au fost deja comparate, şi nu numai o dată, cu evenimentele de la *sfîrşitul timpurilor*, prezise în Noul Testament. Este vorba acolo, după cum se ştie, de aşteptarea *Antichristului*: "Hic est Antichristus qui negat Patrem et Filium" (Acela este Antichristul care îi neagă pe Tatăl şi pe Fiul)[1]. Citim în I Ioan, IV, 3: "Orice spirit care îl reneagă pe Isus [...] este Antichrist despre care aţi auzit spunîndu-se că va veni"[2]. Apocalipsa este plină de aşteptarea lucrurilor înspăimîntătoare care trebuie să se producă la sfîrşitul timpurilor, înaintea nunţii Mielului. Aceasta arată clar cum *anima christiana* conţine nu numai cunoaşterea existenţei unui adversar, dar şi conştiinţ "uzuri ări" lu i viito e.

Cititorul se va întreba de ce vorbesc aici despre Christos şi despre Antichristos, contrariul lui. Este nevoie să vorbim despre Christos, căci el constituie mitul încă viu al civilizaţiei noastre. El este eroul nostru civilizator care, independent de existenţa sa istorică, încarnează mitul omului primordial divin, Adamul mistic. El este cel care ocupă centrul mandalei creştine, el este dom-

nul tetramorphului, simbolul celor patru evanghelişti care sînt ca şi cele patru coloane ale tronului său. El este în noi şi noi sîntem în el. Împărăţia sa este perla preţioasă, comoara ascunsă pe cîmp, mica sămînţă de muştar care va deveni un copac mare, cetatea cerească[3]. Aşa cum Christos este în noi, la fel este şi împărăţia sa cerească[4].

Aceste cîteva indicaţii bine cunoscute sînt suficiente pentru a caracteriza locul psihologic al lui Christos. *Christos ilustrează arhetipul Sinelui*[5]. El reprezintă o totalitate de natură divină sau celestă, un om glorificat, un fiu al lui Dumnezeu *sine macula peccati* (neprihănit). În calitate de *Adam secundus* el constituie un omolog al primului Adam dinainte de căderea, atunci cînd acesta mai poseda încă asemănarea divină, despre care spune Tertullian: "Şi trebuie să credem, apropo de această imagine al lui Dumnezeu în om, că spiritul uman are aceleaşi mişcări şi celeaşi sentimente ca şi Dumnezeu, deşi nu tot aşa cum le are Dumnezeu"[6]. Origene (185-254) este mult mai explicit: *imago Dei* imprimată în suflet şi nu în corp este o imagine a imaginii, "căci sufletul meu nu este chiar o imagine a lui Dumnezeu, ci a primit asemănarea imaginii anterioare"[8]. Christos, dimpotrivă, este adevărata *imago Dei*[9] după care s-a creat asemănarea omului nostru interior invizibil, necorporal, incoruptibil şi nemuritor[10]. Imaginea lui Dumnezeu în noi se manifestă prin prudenţă, dreptate, răbdare, virtute, înţelepciune şi disciplină[11].

Sfîntul Augustin (354-430) distinge între *imago Dei* care este Christosul şi imaginea acestuia care este implantată în om ca un mijloc sau o posibilitate de a ajunge la asemănarea divină[12]. Imaginea divină nu se găseşte în corpul uman, ci în *anima rationalis* care îl distinge pe om de animal. "Imaginea lui Dumnezeu este în interior, nu în corp [...] Acolo unde este inteligenţa, acolo unde este spiritul, acolo unde este raţiunea care trebuie să

caute adevărul, acolo își are Dumnezeu imaginea"[13]. Iată de ce noi trebuie să ne amintim, spune Sfîntul Augustin, că sîntem făcuți după imaginea lui Dumnezeu numai în inteligență. "Dar acolo unde omul se știe creat după imaginea lui Dumnezeu, el recunoaște că există în el ceva mai mult decît li s-a dat animalelor"[14]. Rezultă de aici că imaginea lui Dumnezeu este cumva identică cu *anima rationalis*. Aceasta reprezintă omul superior, spiritual, *homo caelestis* al lui Pavel[15]. Ca și Adam înainte de cădere, Christosul încarnează imaginea lui Dumnezeu[16] a cărei totalitate o scoate în evidență Sfîntul Augustin. "Verbul, zice el, l-a luat asupra sa pe om aproape integral, suflet și corp. Și dacă vrem ceva și mai precis: pentru că el posedă suflet și carne și fiară[17]".

Imaginea lui Dumnezeu în om nu este distrusă prin cădere, ci numai rănită și coruptă ("deformată") iar ea este restaurată prin grația divină. Intenția de integrare este indicată de coborîrea în infern a sufletului lui Christos, a cărei efect mîntuitor se răsfrînge și asupra morților. Omologul ei psihologic este integrarea inconștientului colectiv care constituie o parte indispensabilă a individuației*. Sfîntul Augustin declară: "Prin urmare, scopul nostru trebuie să fie perfecțiunea, și perfecțiunea noastră este Christos"[18], căci el reprezintă imaginea perfectă a lui Dumnezeu. Iată de ce este numit și "rege". Soția sa (*sponsa*) este sufletul omului care, "în chip voalat și interior, aderă în taina spirituală la Verbul lui Dumnezeu, pentru ca să fie doi într-o singură carne", paralel cu nunta mistică a lui Christos cu Biserica[19]. In-

* În măsura în care "inconștientul colectiv" desemnează o abilitate înăscută a ființei umane de a-și reprezenta (de fapt, acest fenomen se manifestă în psihicul uman fără intervenția voluntară a individului) prin simboluri imaginea Totalității, a omului Total, integrarea acestei facultăți psihice este alfa și omega *procesului de individuație*. (N. Tr.)

dependent de perpetuarea acestui *hierosgamos* în dogma și ritualul Bisericii, simbolul s-a dezvoltat mai departe în cursul Evului Mediu în alchimie în fenomenul conjuncției opușilor, adică în nunta chimică și, astfel, pe de o parte în ideea totalității Pietrei filozofale, iar pe de altă parte în conceptul de combinație chimică.

Imaginea lui Dumnezeu în om, depreciată de către păcat, poate fi "reformată" cu ajutorul lui Dumnezeu[20], după Rom. XII, 2: "Și nu vă conduceți după această lume, ci transformați-vă în reînnoirea spiritului vostru, pentru ca să puteți încerca ce este voința lui Dumnezeu". Imaginile totalității pe care le produce inconștientul în cursul unui proces de individuație reprezintă asemenea "reformări" ale unui arhetip existînd aprioric (mandala[21]). Așa cum a fost adeseori subliniat, simbolurile spontane ale Sinelui (ale totalității) nu se pot distinge în practică de o imagine a lui Dumnezeu. În ciuda lui "*metamorphousthe*" (transformați-vă), reînnoirea (*anakainosis, reformatio*) nu înseamnă o autentică schimbare, ci o restaurare a unei stări originare, o *apokatastasis*. Aceasta concordă riguros cu descoperirea empirică a unui arhetip al totalității[22] care a existat dintotdeauna. Totuși, acesta poate să dispară din cîmpul vizual al conștientului, ba chiar poate să nu fie perceput, pînă ce conștientul iluminat de convertire nu îl recunoaște în figura lui Christos. Această "anamnează" antrenează restaurarea unei stări originare de relație cu imaginea lui Dumnezeu. Ea semnifică o integrare, un pod întins deasupra faliei personalității care se datorează diverselor instincte care merg în direcții opuse. Această falie nu se produce acolo unde omul este încă legitim inconștient de ființa sa instinctuală, ca un animal; ea se arată intolerabilă, adică dăunătoare, acolo unde o inconștiență artificială, adică o refulare nu mai reflectă instinctul.

Viziunea creştină originară a imaginii lui Dumnezeu (*imago Dei*) încarnată în Christos semnifică incontestabil o totalitate care îmbrăţişează toate lucrurile şi conţine chiar şi partea animală a fiinţei umane (*pecus*). Cu toate astea, simbolul lui Christos este lipsit de totalitate în sensul modern al termenului, cîtă vreme nu include aspectul nocturn al lucrurilor, ci îl respinge în chip expres ca adversar luciferian. Deşi excluderea puterii rele a fost perfect cunoscută de conştiinţa creştină, tot ce se pierdea astfel era o umbră fără consistenţă, căci, graţie doctrinei *privatio boni*, profesată deja de Origene, răul nu era altceva decît un bine mai mic, ceea ce îi răpea orice substanţă. După învăţătura Bisericii, răul nu este decît "lipsa accidentală de perfecţiune". Din această propoziţie s-a născut opinia: *Omne bonum a Deo, omne malum ad homine* (tot binele vine de la Dumnezeu, tot răul - de la om[23]). Mai tîrziu i-a urmat eliminarea diavolului din unele secte protestante.

Prin doctrina *privatio boni*, s-a părut că totalitatea a fost consolidată în imaginea lui Christos. Totuşi ar trebui să considerăm răul cumva mai substanţial, cînd îl întîlnim la nivelul psihologiei empirice. În antichitate, gnosticii, a căror argumentare este deja considerabil influenţată de experienţa psihică, s-au explicat cu problema răului într-o manieră mai amplă decît Părinţii Bisericii. Astfel, în opinia lor, Christos "şi-a tăiat umbra de la sine[24]". Dacă acordăm ceva greutate acestei afirmaţii, putem recunoaşte fără dificultate în Antichrist această parte tăiată. Antichristul se dezvoltă în legendă ca un imitator pervers al vieţii lui Christos. El este un adevărat *antimimon pneuma*, un spirit rău care imită, care îl urmăreşte oarecum pe Christos pas cu pas, aşa cum umbra urmează corpul. Acest aspect complementar al figurii mîntuitorului, care a apărut deja în Noul Testament, posedă fără îndoială o importanţă deosebită. Efectiv, el a reţinut

atenţia încă de timpuriu.

Dacă discernem în figura lui Christos o paralelă la manifestarea psihică a Sinelui, Antichristul îşi are corespondenţa în umbra Sinelui, în jumătatea obscură a totalităţii umane, pentru care nu putem arăta prea mult optimism. Experienţa ne arată că lumina şi umbra par să fie repartizate în proporţii egale în natura umană, aşa încît totalitatea psihică apare mai degrabă ca o lumină atenuată. Conceptul psihologic al Sinelui care, pe de o parte, se deduce din cunoaşterea omului integral şi, pe de altă parte, se prezintă spontan în producţiile inconştientului ca o cuaternitate arhetipală cu ramificaţii constituite din antinomii interne, nu poate omite umbra care face parte din figura luminoasă şi fără de care aceasta este lipsită de corp şi deci de umanitate. Lumina şi umbra formează în Sinele empiric o unitate paradoxală. Dimpotrivă, în viziunea creştină, arhetipul este scindat în două jumătăţi disperat ireconciliabile, ceea ce conduce în final la un dualism metafizic, la o separare definitivă a împărăţiei cerurilor de lumea inflamată a damnării.

Pentru oricine adoptă o atitudine pozitivă vizavi de creştinism, problema Antichristului este o încercare dură. Manifestarea Adversarului semnifică fără îndoială contra-ofensiva diavolului provocată de încarnarea lui Dumnezeu. Diavolul şi-a primit încă de la începutul creştinismului figura sa de dublu al lui Christos şi, prin urmare, de Dumnezeu, în timp ce în Cartea lui Iov el mai era încă un fiu al lui Dumnezeu şi un reprezentant al lui Yahve[25]. Psihologic vorbind, cazul este clar: figura dogmatică a lui Christos este atît de sublimă şi de imaculată încît ea a întunecat tot restul; ea a devenit în fapt atît de unilaterală încît necesită cu orice preţ o completare psihică pentru a restabili echilibrul. Această opoziţie inevitabilă este cea care a condus deja, de timpuriu, la doctrina celor doi fii ai lui Dumnezeu dintre

care cel mai vîrstnic se numea Satanael[26]. Venirea lui Antichrist nu este o simplă predicție profetică, ci o lege psihologică ineluctabilă care, deși nu a fost cunosută de autorul epistolelor ioanice, l-a condus la certitudinea enantiodromiei viitoare. Iată de ce scria el ca și cum ar fi conștientizat necesitatea internă a acestei transformări, deși mult ca sigur că această idee trebuie să-i fi aparut ca o revelație divină*. În realitate, orice diferențiere superioară a imaginii lui Christos antrenează o întărire corepunzătoare a complemetului inconștient, făcînd astfel să crească tensiunea dintre sus și jos.

Cu aceste afirmații noi ne mișcăm din plin în cadrul psihologiei și al simbolismului creștine, deși nu s-a recunoscut niciodată că atitudinea creștină conține o fatalitate care trebuie să o conducă la răsturnarea speranței ei, și aceasta, nu din cauza unor rațiuni fortuite inexplicabile, ci datorită unei legi psihologice. Idealul spiritualității dirijate spre înalt era destinat să se izbească

* Profeția creștină a venirii Antichristului amintește de profețiile hinduse în care epoca pe care o trăim noi azi este numită *epoca de fier* și este pusă sub stăpînirea zeiței Kali. Este vorba de distrugerea valorilor tradiției, de înlocuirea lor cu alte valori care nu au o fundamentare temeinică în *etosul divin*. Deci, nu este vorba atît de dominația răului privit în chip etic, moral, etc., cît mai ales de o derivă curioasă a conștiinței umane care a pierdut, cumva, dreapta măsură în aprecierea faptelor vieții și a conduitelor care se impun. Problema trebuie transpusă în planul teoriei cunoașterii, așa încît putem vorbi, în acest sens, despre ignoranță. În același context. Antichristul nu personifică neapărat aspectul obscur al Totalității divine, cît mai ales neputința omului modern de a concepe "perfecțiunea", Totalitatea, în maniera ei adecvată. Pe planul moral, această ignoranță explică, de pildă, excesele caritabile din viața de zi cu zi, iar în viața popoarelor așa-zisa discriminare rasială pozitivă. În planul psihologic, interior, al ființei, ea transpare din tendința individului de a ignora viața sa inconștientă, pentru a se cantona total în limitele vieții sale conștiente. (N. Tr.)

de **pasiunea materialistă total ataşată valorilor** pămînteşt care vizează stăpînirea materiei şi **aservirea univ**ersului. Această schimbare devine manifestă în **epoca Renaşter**ii. Această "renaştere" a fost interpretată ca **însemnînd reînnoir**ea spiritului antic. Astăzi ştim că acesta din urmă era **mai de**grabă o mască. Ceea ce renăştea atunci nu era spiritul **antichităţ**ii, ci cel al Evului Mediu creştin care îmbrăţişase, **transform**îndu-se, cîndate tendinţe păgîne: el schimbase idealul ceresc cu cel terestru şi trecuse de la verticala stilului gotic la **orizont**ala descoperirii globului pămîntesc şi a naturii. Dezvoltarea ulterioară care a condus la Era luminilor şi la Revoluţia **franceză** a produs astăzi o situaţie generalizată, ce nu s-ar putea **desem**na altfel decît ca antichristică; ea verifică anticiparea, din perioada creştinităţii primitive, privind "vremurile de pe urmă". Este ca şi cum odată cu venirea lui Christos, opuşii mai înainte latenţi s-ar fi manifestat, sau cum un pendul lansat cu putere dintr-o parte ar fi executat acum mişcarea complementară din cealaltă parte. Copacul, se spune, nu poate creşte în cer dacă rădăcinile sale nu se înfig în infern. Dublul sens al mişcării rezidă în natura pendulului. Christos este fără pată; şi totuşi, la începutul vieţii sale publice, a avut loc întîlnirea sa cu Satan, Vrăjmaşul, care reprezintă contraponderea acestei tensiuni puternice, activată prin apariţia lui Christos*. Ca şi lumina şi umbra, tot astfel se ataşează, în chip

* Satan, aşa cum am mai arătat mai sus, nu este neapărat "dublul" lui Christos, "vrăjmaşul", aspectul obscur al Totalităţii. Psihologic **vorbind**, ni s-ar fi părut mai normal ca "dublura", care are un caracter **compensator**, să fi fost încarnată de o reprezentare feminină (ca în relaţia anima-**animus** forjată de Jung) sau animală. Faptul că Christosul dogmatic este **neprihănit** poate fi interpretat şi în alt sens: *el este o imagine a Totalităţii care **include** deopotrivă pozitivul şi negativul, în sensul că nu-i lipseşte nimic, **că este ireproşabilă***. În timp ce Satan reprezintă o deformare, o "**corupţie**" a ordinii divine.

inseparabil, al său *mysterium iniquitatis* de *sol justitiae*, ca şi un frate de un alt frate, aşa cum au vrut-o Ebioniţii[27] şi Euheţii[28]. Ambii se luptă pentru împărăţie, unul pentru cea a cerului, celălalt pentru *principatus hujus mundi* (împărăţia acestei lumi). Auzim vorbindu-se despre o împărăţie "de o mie de ani" şi de venirea Antichristului, ca şi cum cei doi fraţi împărăteşti ar fi stabilit o împărţire a lumilor şi a timpurilor. Întîlnirea cu Satan a trebuit să fie altceva decît o pură întîmplare: ea este o verigă dintr-un lanţ.

La fel cum trebuie să ne amintim de zeii antici pentru a putea aprecia într-o manieră justă valoarea psihologică a arhetipului anima-animus, Christos este pentru noi analogia cea mai apropiată a Sinelui şi a semnificaţiei sale. Este vorba fireşte de o valoare colectivă care nu este recunoscută în chip arbitrar sau artificial, ci care posedă o realitate efectivă şi existînd în sine, şi care îşi produce efectele chiar dacă subiectul nu are cunoştinţă de ele. Fără îndoială că atributele lui Christos (cosubstanţialitatea cu Tatăl, coeternitate, filiaţie divină, partenogeneză, crucificare, Miel sacrificat între opuşi, etc.) ne fac să recunoaştem în el, incontestabil, o încarnare a Sinelui. Totuşi, considerat din punct de vedere psihologic, el nu corespunde decît uneia dintre jumătăţile arhetipului. Cealaltă jumătate se manifestă în Antichrist. Ambii sînt simboluri creştine care au acelaşi sens ca şi Mîntuitorul crucificat între cei doi tîlhari. Acest mare simbol

---

La nivel cosmic, însă, Satan şi Christos pot trimite la concepţia despre *natura dublă a lui Dumnezeu* - la Dumnezeul iubitor şi la cel distrugător -, care poate fi lămurită dacă avem în vedere o viziune asemănătoare prezentă în filozofia taoistă. Acolo se vorbeşte adeseori despre Cer (principiul absolut) ca manifestînd o alternanţă a tendinţelor polare yin-yang, tradusă în viaţa umană prin vremuri de prosperitate, armonie socială şi echilibru şi, respectiv, de declin moral şi social, de derută şi entropie pe toate planurile. (N. Tr.)

vrea să spună că dezvoltarea şi diferenţierea conştiinţei conduce întotdeauna la o recunoaştere şi mai ameninţătoare a opoziţiei şi nu reprezintă nimic mai puţin decît *crucificarea eului*, adică suspendarea sa chinuitoare între opuşi inseparabili[29]. Cu toate acestea, aici nu avem de-a face cu o extincţie totală a eului, altminteri s-ar distruge sălaşul conştiinţei, ceea ce ar avea drept urmare o inconştienţă completă. Abolirea relativă nu priveşte decît deciziile supreme şi ultime, în urma insolubilelor coliziuni de îndatoriri; altfel spus: în asemenea cazuri, există un spectator suferind care nu decide, ci trebuie să se supună unei decizii în chip necondiţionat. Geniul omului, ceea ce este mai vast şi mai superior în noi, decide cînd să ne oprim. De aceea este bine să examinezi cu grijă aspectele psihologice ale procesului de individuaţie la lumina tradiţiei creştine, căci găsim acolo o descriere care depăşeşte cu mult, prin rigoare şi forţă, sărmanele noastre încercări individuale, deşi imaginea Sinelui care este Christos este lipsită de umbra care îi aparţine*.

Cauza acestei situaţii este, aşa cum am arătat deja, doctrina *Summum Bonum*. Ireneu declară, pe bună dreptate, împotriva gnosticilor greci, că "lumina Tatălui lor" trebuie să fie blamată, căci ea nu a putut ilumina şi umple nici măcar ceea ce era înlăuntrul ei (adică umbra şi vidul[30])". Lui i s-a părut şocant şi blamabil faptul că am putea presupune, în interiorul pleromei, un "vid fără formă şi obscur". Pentru creştin nici Dumnezeu şi nici Christos nu pot fi un paradox; ei trebuie să fie univoci, şi acest lucru este valabil încă şi azi. Nu s-a ştiut şi, aparent nu se ştie nici acum, cu cîteva excepţii aproape celebre, că hybrisul intelectului speculativ îi deteminase deja pe antici să pretindă la o definire filozofică a lui Dumnezeu, prin care ei îl obligau

* Tocmai pentru că modelul Sinelui creştin, care este Christos, este lipsit de umbra morală necesară, el este atît de greu de imitat. (N. Tr.)

cumva să fie "binele suprem" (*Summum Bonum*). Un teolog protestant a mers pînă la a declara chiar că: "Dumnezeu *nu poate* fi decît bun". Şi totuşi Yahve ar fi trebuit să-l instruiască mai bine în acest domeniu, dacă el însuşi nu a fost capabil să observe trufia sa intelectuală vizavi de atotputernicia şi libertatea divine. Uzurparea "binelui suprem" are evident raţiuni care se situează cu mult în trecut (nu mă pot extinde aici asupra acestui fapt). Şi cu toate astea, ea a rămas fundamentul şi cauza ideii de *privatio boni* care neagă realitatea răului. Această idee apărea deja pe deplin formulată la Vasile cel Mare (330-379), la Denys Areopagitul (a doua jumătate a secolului I/), ca şi la Augustin.

Tatian (sec. al II-lea) este primul reprezentant a ceea ce va deveni axioma: "*Omne bonum a Deo, omne malum ab homine*", atunci cînd declară: "Dumnezeu nu a făcut nimic rău; noi sîntem cei care am născut nedreptatea[31]". Această afirmaţie se întîlneşte şi la Meliton din Sardes (sec. al II-lea), în scrierea sa *Ad Autolycum*[32].

Vasile declară: "Tu nu trebuie să-l priveşti pe Dumnezeu ca pe autorul existenţei răului, nici să-ţi imaginezi că răul posedă o substanţă proprie (ἰδίαν ὑπόστασιν τοῦ κακοῦ εἶναι). Căci răul nu există ca o fiinţă vie, iar noi nu putem aşeza sub ochii noştri esenţa lui substanţială (οὐσίαν ἐνύπόστατον). Răul este privarea de bine [lipsa binelui]... Astfel, răul nu se bazează pe o existenţă proprie (ἐν ἰδίᾳ ὑπαρξει), ci se naşte din rutilarea (πηρώμασιν sufletului[33]. Prin urmare el nu este nici ne-născut, cum o cred păgînii, care egalează răul cu natura bună..., nici chiar născut. Căci, dacă totul vine de la Dumnezeu, cum ar putea veni răul de la Bine?"[34].

Un alt pasaj lămureşte logica acestei afirmaţii. Vasile zice, în a doua homelie din *Hexameron*: "Este absolut nedrept să afirmăm că răul îşi are originea în Dumnezeu, căci una din

părţile opoziţiei nu poate ieşi din cealaltă. De fapt, viaţa nu naşte moartea, întunecimea nu este obîrşia luminii, boala nu este cea care crează sănătatea... Prin urmare, dacă (răul) nu este nici ne-născut, nici născut de Dumnezeu, de unde îşi are el natura sa? Căci, la urma urmei, nimeni nu poate nega că el există. Atunci ce vom spune noi? Că răul nu este o esenţă vie şi animată, ci o dispoziţie opusă virtuţii, provenind de la persoanele uşuratice în urma defectării lor în privinţa binelui... Fiecare trebuie să se considere ca au orul răului care se află în el"[35*].

Legea naturală care vrea ca atunci cînd spunem "sus" să ne reprezentam în acelaşi timp u "jos", s-a schimbat într-o înlănţuire cauzală împinsă astfel spre absurd, căci este clar că întunericul nu naşte lumina, nici lumina întunericul. Totuşi ideea de bine şi rău constituie premiza judecăţii morale. Este un cuplu de opuşi logic echivalenţi, care formează, ca atare, o condiţie *sine qua non* a oricărui act de cunoaştere. Din punct de vedere empiric, nu putem spune nimic mai mult. La acest nivel trebuie

* Afirmaţiile lui Vasile pot fi interpretate şi altfel. Răul nu are o existenţă autonomă în sesul că el nu este o entitate vie, o creatură (duh, demon, etc.) care a fost produsă de Dumnezeu. Este aici, desigur, o idee revoluţionară pentru lumea antică înclinată să personifice rău şi să-l proiecteze în afara individului. Chiar şi Biserica a procedat astfel atunci cînd a iniţiat ritualurile de exorcizare. Vasile insistă, pe bună dreptate, asupra faptului că răul este o stare a sufletului, o "mutilare"care poate fi interpretată, psihanalitic, ca o refulare. De aceea, o dată în plus, răul nu este o creaţie a lui Dumnezeu ci un efect al acţiunii umane. Refularea, pentru a reveni pe tărimul psihanalizei, nu este opera unei entităţi exterioare omului. Ea este creaţia omului în măsura în care *supraeul* noastru cultural nu ne-a picat din cer ci a fost impus din considerente legate de civilizaţia umană. Iată de ce omul este responsabil de "răul" din el. Jung nu sesizează aceste nuanţe şi insistă să ne asigure că Sfinţii Părinţi sînt vinovaţi de disocierea Sinelui în creştinism. În realitate, gîndirea Sf. Vasile ar putea fi apreciată ca o anticipare curajoasă a viziunii psihanalizei care, şi ea, neagă existenţa autonomă a răului. (N. Tr.)

să afirmăm că binele şi răul, ca jumătăţi coexistente ale unei judecăţi morale, nu provin una din alta, ci sînt prezente deopotrivă întotdeauna. Răul este, ca şi binele, o valoare umană, iar noi sîntem autorii judecăţilor de valoare, dar numai într-o măsură restrînsă sîntem şi autorii stărilor de fapte supuse judecăţii morale. Aceste stări de fapte se numesc "bune" de către unii şi "rele" de către alţii. Numai în cazurile cele mai importante există un consens aproape general. Dacă, împreună cu Vasile, îl considerăm pe om ca autorul răului, declarăm în acelaşi timp că el este şi autorul binelui*. Totuşi, omul este înainte de toate autorul unei simple judecăţi; în raport cu faptul judecat, responsabilitatea sa nu este atît de uşor de stabilit. Ar trebui pentru aceasta să definim cu claritate întinderea liberului arbitru. Psihiatrul ştie ce sarcină extrem de dificilă reprezintă aceasta.

Din aceste motive, psihologul reculează în faţa afirmaţiilor metafizice, dar el trebuie să critice fundamentele umane admise de *privatio boni*. Atunci cînd Vasile afirmă, pe de o parte, că răul nu are o substanţă proprie, dar că provine dintr-o "mutilare a sufletului", şi că, pe de altă parte, el este convins că răul există realmente, realitatea relativă a răului se fondează pe o reală "mutilare" a sufletului, care trebuie să aibă şi ea o cauză reală. Dacă sufletul a fost creat bun la origine, el a fost într-adevăr corupt şi aceasta provine dintr-o cauză reală, chiar dacă aceasta nu a fost decît neglijenţă, indiferenţă şi frivolitate, ceea ce constituie sensul cuvîntului *rhathymia*†. Dacă ceva este redus la

* În sensul arătat de mine mai sus, omul nu poate fi autorul binelui. Binele este creaţie divină, el este o ordine instituită de Creator, o ordine naturală a lucrurilor pe care omul o perturbează prin acţiunea sa necugetată. (N. Tr.)

† Altfel spus, această cauză nu se află în afara omului, nu este rezultatul acţiunii unei entităţi autonome, a unui Diavol, de care omul nu s-ar face răspunzător. Jung nu sesizează această nuanţă. (N. Tr.)

un fapt psihologic – trebuie să accentuez acest aspect – el nu este redus nicidecum la zero, nu este abolit, ci transpus într-o realitate psihică mult mai uşor de constatat decît, de pildă, realitatea diavolului dogmatic care, după sursele autentice, nu a fost inventat de om, ci exista înaintea lui. Dacă, în ceea ce îl priveşte, diavolul a căzut în afara lui Dumnezeu din propria sa voinţă, aceasta demonstrează, pe de o parte, că răul exista în lume înaintea omului şi că acesta din urmă nu este singurul lui autor, iar pe de altă parte, că diavolul avea deja un suflet "mutilat" pentru care trebuie să găsim o cauză responsabilă*. Viciul fundamental al argumentului lui Vasile este petitia de principiu care conduce la contradicţii insolubile. Se susţine la început că autonomia răului trebuie negată, chiar şi în faţa eternităţii diavolului afimată prin dogmă. Motivul exterior al acestei stări de fapt este, istoric, ameninţarea dualismului maniheist. Aceasta a apărut foarte clar în tratatul lui Titus de Bosra (circa 370), *Adversus Manichaeos*[36]. Autorul expune aici că, contrar dualismului maniheist, răul nu există sub raportul substanţei†.

Ioan Chrysostom (circa 344-407) foloseşte, în loc de στέρησις (privare, lipsă), expresia ἔκτροπή τού καλού (deviere, abatere în raport cu binele). El se exprimă astfel: "Răul nu este nimic altceva decît o deviere de la bine, şi prin urmare răul este secundar în raport cu binele"[37].

* Diavolul reprezintă mai degrabă o potenţialitate prezentă în creaţie, şi anume aceea de *a te abate* de la legitatea divină. Altfel spus, omul poate, prin proasta utilizare a libertăţii sale, să adopte o poziţie care s-a înstrăinat de ordinea naturală ("bună") prescrisă a creaţiei. Prin urmare, nu putem vorbi despre Diavol ca despre o fiinţă în "carne şi oase" care a făcut şi a dres cutare lucru. (N. Tr.)

† Afirmaţia este cît se poate de clară aici: răul nu are o existenţă substanţială, el nu este o entitate autonomă. (N. Tr.)

Denys Areopagitul oferă, în cap. IV al tratatului său *Numele divine*, o explicație detaliată în privința răului. Răul, spune el, nu poate proveni din bine, căci, dacă ar proveni din bine, nu ar mai fi rău. Întrucît tot ceea ce există provine din bine, totul este bun într-o măsură oarecare: "Răul nu există deloc". (τό δε κακόν οὔτε ἐστιν.)

"Prin natura sa răul nu este un lucru și el nu produce lucruri". "Răul nu există deloc și el nu este nici bine, nici producător de bine" (οὐκ ἐστι καθόλου τό κακόν οὔτε ἀγαθόν οὔτε ὸν ἐστιν). "Toate lucrurile, în măsura în care există, sînt bune și provin din Bine; dar, în măsura în care sînt lipsite de bine, ele nu sînt nici bune, nici existente". Ceea ce nu există nu este în întregime rău. Ceea ce este absolut inexistent nu este nimic, dacă nu este înțeles cumva ca subzistînd în bine într-o modalitate extra-esențială (κατά τό ὑπερούσιον). De unde binele - atît ca absolut existent, cît și ca absolut inexistent - va ocupa un loc cu mult superior și supraeminent (πολλώ πρότερον ὑπεριδρύπένον), în timp ce răul nu este nici în ceea ce există, nici în ceea ce nu există (τό δέ κακόν οὔτε ἑν τοίς οὖσιν, οὔτε ἐν τοίς μή οὖσιν[38]).

Aceste aserțiuni indică emfaza cu care a fost negată realitatea răului încă de timpuriu. Această stare de lucruri se află într-un raport intim, așa cum am văzut, cu luarea de poziție a Bisericii în fața dualismului maniheist. Lucrul apare clar la Augustin. El scrie, în tratatul său împotriva maniheiștilor și marcioniților: "Prin urmare, toate lucrurile sînt bune, pentru că unele sînt mai bune decît altele și bunătatea celor inferioare sporește lauda celor mai bune [...] Privitor la cele zise rele, fie sînt defecte ale lucrurilor bune, care nu pot exista absolut nicăieri prin ele însele în afara lucrurilor bune [...] Chiar și defectele aduc mărturie bunătății celor naturale. De fapt, ceea ce este rău în urma unui defect este evident bun prin natura sa. Căci defectul este contra

naturii, pentru că îi dăunează naturii; și nu i-ar dăuna, dacă nu i-ar micșora binele. *Deci răul nu este decît privarea de bine.* Și prin urmare, el nu este nicăieri, dacă nu într-un bine oarecare [...] Așadar, pot exista realități bune fără realități rele, așa cum există și Dumnezeu împreună cu toate realitățile superioare cerești; dar realitățile rele nu pot exista fără cele bune; dacă ele vatămă, ele micșorează binele; dacă ele mai vatămă încă, este pentru că mai au încă un bine pe care îl pot micșora; și dacă îl absorb în întregime, nu mai rămîne nimic natural pe care să-l mai poată micșora; prin urmare, nu mai există nici răul care să strice, pentru că lipsește natura al cărei bine l-ar putea micșora, vătămîndu-l[39]".

Cartea sentințelor extrase din Augustin declară (CLXXXVI): "Răul nu are substanță[40], căci ceea ce nu îl are pe Dumnezeu ca autor nu există; astfel, viciul coruptiei nu este nimic altceva decît dorința sau acțiunea unei voințe dezordonate[41]". Iar Augustin spune în același sens: "Fierul nu este rău; dar dacă cineva folosește fierul pentru o crimă*, acela este rău[42]".

Aceste expuneri ale lui Denys Areopagitul și Augustin arată cu claritate că: răul nu are substanță în sine, nu există, căci el este o micșorare a binelui care posedă într-adevăr substanță. Răul este un *vitium*, un viciu, un defect, adică o proastă utilizare

---

* Găsim o paralelă interesantă a acestei observații în taoism. Zhuang Zi, unul din corifeii taoismului filozofic, arată că *legea cerului* face ca lucrurile create să fie așa cum sînt ele de la natură. Fierul este fier, cu alte cuvinte, și nu are nici o proprietate morală sau utilitară. Dar lucrurile naturale sînt modificate de oameni în folosul lor. Fierul poate fi astfel transformat în unealtă de război și folosit ca atare. Este ceea ce taoismul numește *legea pămîntului*. Aceste modificări aduse *naturii naturale* a creaturilor și lucrurilor constituie "corupția" sau "răul" lor. Prin urmare, răul este într-adevăr o mutilare a binelui. (V. în acest sens și introducerea mea la cartea "Tao în aforisme", AROPA, 1997.) (N. Tr.)

a lucrurilor în urma unei decizii incorecte a voinței (de pildă, orbirea datorată unei dorințe rele*). Thomas d'Aquino, mare doctor al Bisericii, spune referindu-se la citatul lui Areopagitul dat mai sus: "Una din părțile unui cuplu de opuși este cunoscută pornind de la cealaltă, ca de pildă obscuritatea pornind de la lumină. Iată de ce (răspunsul la întrebarea) «Ce este răul?» trebuie să se deducă din natura binelui. Am spus mai sus că binele semnifică tot ceea ce este de dorit. Prin urmare, întrucît toată natura își dorește propria sa esență și propria sa perfecțiune, este necesar să spunem că ființa și perfecțiunea oricărei creaturi au nevoie de bine (*rationem boni*). Prin urmare, nu este cu putință ca răul să semnifice o ființă, o formă sau o natură oarecare. Iată de ce este necesar ca numele răului să semnifice absența binelui[43]". "Răul nu este o ființă, în timp ce binele este o ființă[44]". "Faptul că orice agent operează în vederea unei finalități decurge clar din faptul că orice agent tinde spre ceva definit. Or, lucrul spre care tinde orice agent în chip definit trebuie cu necesitate să-i convină acestui agent, pentru că acesta nu ar tinde spre el dacă nu ar avea o anumită legătură cu el. Ceea ce îi convine unei ființe este bun pentru ea. Așadar, orice agent acționează în vederea unui bine[45]".

Sfîntul Thomas se referă la cuvintele lui Aristotel: "Un lucru este cu atît mai alb cu cît este amestecat mai puțin cu negru[46]" fără a menționa totodată că propoziția inversă: "Un lucru este cu atît mai negru cu cît este amestecat mai puțin cu alb" revendică aceeași validitate și este echivalentul logic al primeia. Ar fi trebuit să se menționeze și faptul că nu numai obscuritatea este cunoscută prin intermediul luminii, dar și lumina cu ajutorul obscurității*.

Dat fiindcă numai ceea ce acționează este real, după Sfîntul Thomas numai binele este real, adică existent. Totuși, argumentarea sa presupune un bine care semnifică ceva de genul "satisfăcător, convenabil, adaptat, corespunzător". Prin urmare, ar trebui să traducem: "Omne agens agit propter bonum" prin: "Orice agent acționează în vederea a ceea ce îi convine". Dar aceasta este, după cum știm, tocmai ceea ce face diavolul. Și el posedă un *appetibile* (lucru dezirabil) și tinde, fără îndoială, spre perfecțiunea nu în bine, ci în rău. Totuși nu putem deduce de aici că tendința sa posedă natura binelui†.

Rezultă de aici că este posibil să reprezentăm răul ca o diminuare a binelui, dar cu o asemenea logică am putea spune că: temperatura iernii arctice care ne înghează nasul și urechile nu diferă decît cu puțin de cea care există la ecuator. Dar, în realitate, ea diferă cu 230° sub zero absolut. Toate lucrurile de pe pământ sînt "calde" pentru că nici unul nu atinge, nici măcar pe aproape, zero absolut. Așa cum lucrurile sînt mai mult sau mai puțin bune, iar frigul nu este decît o micșorare a caldului, și răul nu este decît o micșorare a binelui. Argumentarea lui *privatio*

* **În realitate, nu dorința** este rea ci faptul că ea ne "orbește", adică are **ceva *excesiv*, și de aceea** nefiresc, în revedicările ei. (N. Tr.)

* Acest lucru nu poate fi menționat, așa cum pretinde Jung, pentru că la Părinții creștini lumina este axiomată ca o reprezentare a binelui, adică a lui Dumnezeu. Ea a existat încă de la început, sau, mai precis, ea este singura care are substanță. Obscuritatea, în același context simbolic, nu are o existență în sine și depinde, prin urmare, de gradele de alterare ale luminii. (N. Tr.)

† Ba putem afirma așa ceva: pentru că Diavolul acționează și el *în concordanță* cu propria sa natură care, **deși este** rea după opinia noastră, *este bună pentru el*. În măsura în care Diavolul nu devine Înger, el își rămîne sieși consecvent, adică naturii sale specifice. Prin urmare, "binele" înseamnă *a fi în acord cu propria ta natură naturală*, chiar dacă în ochii altora această "natură" are ceva suspect. (N. Tr.)

boni rămîne o petiție de principiu eufemistică, chiar dacă răul este privit ca un rău mai mic sau ca un efect cu carater finit și limitat al lucrurilor create. Falsa concluzie decurge necesar din premiza: *Deus = Summum Bonum*, pentru că este imposibil ca binele perfect să fi creat răul. El a creat numai binele și binele mai mic (pe care profanii l-ar numi "mai rău")[47]. Dat fiindcă, în ciuda unei călduri de 230° deasupra lui zero absolut totuși noi înghețăm ca vai de noi, există, de asemenea, oameni și lucruri create, desigur, de Dumnezeu, care nu au decît un minimum de bine și posedă așadar un maximum de rău.

Fără îndoială că această tendință de a nega realitatea răului provine din maxima: *Omne bonum a Deo, omne malum ab homine*. Aceasta este în contradicție cu adevărul care vrea ca cel care a creat caldul să fie, de asemenea, și autorul frigului (sau *bonitas inferiorum*: bunătatea lucrurilor inferioare). Putem să-l aprobăm pe Augustin că toate naturile sînt bune; dar ele nu sînt suficient de bune pentru ca răutatea lor să nu fie și ea evidentă.

Ceea ce s-a petrecut și se petrece în zilele noastre în cîmpurile de concentrare ale statelor dictatoriale nu poate fi calificat ca "lipsă accidentală de perfecțiune". Aceasta ar suna ca o ironie insultătoare.

Psihologia nu știe ce sînt în sine binele și răul; ea le cunoaște numai ca judecăți asupra unor relații: binele este ceea ce, dintr-un anumit punct de vedere, apare drept convenabil, acceptabil sau prețios; răul este opusul binelui. Cînd ceea ce numim bine este într-adevăr bine pentru noi, există de asemenea și un rău care este și el la fel de "real" pentru noi. Vedem că psihologia are de-a face cu o judecată mai mult sau mai puțin subiectivă, adică cu o opoziție psihică care este inevitabilă într-o desemnare de relații de valoare: este bun ceea ce nu este rău și este rău ceea ce nu este bun. Există lucruri care, dintr-un anumit punct de

vedere, sînt extrem de rele, adică periculoase. Există, de asemenea, și în natura umană lucruri care sînt foarte periculoase și, prin urmare, îi apar ca rele celui care este plasat în linia lor de tir. Nu are sens să înfrumusețăm acest rău, căci nu am face-o decît din dorința de a ne proteja cu o falsă protecție. Natura umană este capabilă de un rău infinit, iar faptele rele sînt la fel de reale ca și cele bune, oricît de departe s-ar întinde domeniul experienței umane, ceea ce vrea să zică că sufletul formulează involuntar judecata care discriminează. Numai inconștiența nu cunoaște binele și răul. În interiorul domeniului psihologic nu știm, oricît am fi de sinceri, ce predomină în lume, raul sau binele. Ne mulțumim să sperăm că binele - adică ceea ce pare să ne convină. Nimeni nu ar îndrăzni să declare ce este binele în mod general. Nici o viziune intuitivă a relativității și fragilității judecății noastre morale nu ar putea să ne elibereze de aceste defecte, iar cei care își imaginează că sînt plasați dincolo de bine și de rău sînt de obicei cei mai mari torționari ai umanității, căci ei se contorsionează în chinul și angoasa propriei lor frenezii.

Astăzi, ca și întotdeauna, este extrem de important ca omul să nu omită să vadă primejdia răului care mocnește în el. Această primejdie este, din nefericire, foarte reală, de aceea psihologia trebuie să insiste asupra realității răului și să respingă orice definiție care l-ar privi ca insignifiant sau chiar ca inexistent. Psihologia este o știință experimentală care se ocupă de lucruri reale. Ca psiholog, eu nu am prin urmare nici o intenție de a mă amesteca în metafizică și nu am competența cerută pentru a o face. Eu nu trebuie să intru în polemică decît acolo unde metafizica impietează asupra experienței pe care o interpretează în chip nejustificat empiric. Critica mea privitoare la *privatio boni* nu este valabilă decît din perspectiva experienței psihologice. Din punct de vedere științific, *privatio boni* este, așa cum

poate constata oricine, o petiție de principiu, de unde, după cum știm, nu putem scoate decît ce am introdus. Argumentele de acest gen nu-au nici o forță de convingere. Dar faptul că ele sînt nu numai folosite dar și crezute este pentru mine ceva de care nu mă pot descotorosi cu una cu două. De fapt, este o dovadă a existenței unei tendințe de a da, din principiu, prioritate "binelui", și aceasta, cu toate mijloacele convenabile și neconvenabile de care se dispune. Prin urmare, atunci cînd metafizica creștină se atașează de *privatio boni*, ea exprimă tendința de a spori mereu binele și de a micșora răul. *Privatio boni* poate fi, așadar, un adevăr metafizic. Nu-mi voi da cu părerea în acest domeniu. Trebuie numai să susțin că, în domeniul experienței noastre, albul și negrul, lumina și întunericul, binele și răul sînt opuși echivalenți, așa încît unul din termeni îl presupune întotdeauna pe celălalt.

Acest fapt elementar a fost deja apreciat cum se cuvine în *Homeliile clementine*, colecție de scrieri creștine gnostice compuse pe la anul 150 după Christos[48]. Autorul lor compară binele și răul cu mîna dreaptă și mîna stîngă a lui Dumnezeu și înfățișează creația în general ca formată din syzygii, cupluri de opuși. La fel elevul lui Bardesan, Marinus, vede binele ca luminos și plasat la dreapta (*dexion*) și răul ca obscur și plasat la stînga (*aristeron*)[49]. Partea stîngă corespunde de asemenea femininului. Și la Ireneu (*Adv. Haer.*, I, 30, 3), Sofia Prunikos s-a numit *Sinistra* (Stînga). Clement găsește această manieră de a vedea perfect compatibilă cu ideea de unitate a lui Dumnezeu. Dacă ne-am închipui o imagine antropomorfică a lui Dumnezeu (orice imagine a lui Dumnezeu este mai mult sau mai puțin antropomorfică), nu am putea contrazice logica și naturalul tezei clementine. În orice caz, această viziune, care este probabil mai veche cu două sute de ani decît citatul dat mai sus, dovedește că

realitatea răului nu conduce nicidecum la un dualism maniheist și că ea nu primejduiește imaginea lui Dumnezeu. Dimpotrivă, ea îi asigură unitatea, făcînd-o să treacă dincolo de distincția problematică pe care o întîlnim în viziunea yahvistă și creștină. Yahve, se știe, nu este drept, iar nedreptatea nu este bună. Dumnezeul creștin, dimpotrivă, este *numai* bun. Fără îndoială că teologia clementină s-a forțat să întindă un pod peste această opoziție, într-o modalitate conformă cu faptele psihologice.

Linia de gîndire a lui Clement merită așadar să fie studiată mai îndeaproape. "Dumnezeu, zice el, a stabilit două împărății (*basileias*) și două lumi (*aionas*) și a decis să-i încredințeze Răului (*Ponero*) actualul cosmos, pentru că el [răul] este mic și trece repede*. Dar el a promis să-i rezerve Binelui lumea viitoare, pentru că el este mare și veșnic". Structura omului corespunde acestei diviziuni: corpul provine din femininul care are ca proprietate emoția, în timp ce spiritul vine din masculinul căruia îi corespunde elementul rațional*. Clement numește corpul și spiritul "cele două triade[50]". Omul provine din "două amestecuri" (*phyramaton*, lit.: aluaturi), femininul și masculinul. Iată de ce îi sînt propuse și două drumuri: cel al legii și cel al absenței legii. De fapt, s-au stabilit două împărății: "Una s-a numit cer, și cealaltă, cea a celor care guvernează în prezent pămîntul[51]". "Una din cele două o violentează (*ekbiazetai*) pe

* Ideea că universul poate fi succesiv în puterea binelui și, respectiv, a răului, este prezentă și în taoism. Acolo ea capătă expresia de *alternanță a vidului și plinului*, fenomen de care se face răspunzător Cerul (vezi și nota *, p.163). (N. Tr.)

* Și în taoism găsim o bipartiție asemănătoare: corpul uman provine din elementul pămînt (*yin*) care este grosier, iar spiritul provine din elementul cer (*yang*) care este subtil. Aceste expresii nu vor să spună altceva decît că omul, ca orice altă creatură, este constituit din unirea elementelor polare *yin-yang*. (N. Tr.)

cealaltă". "Altminteri, aceşti doi suverani (*hegemones*) sînt mîinile prompte" ale lui Dumnezeu, prin referire la Deuteronom, XXXII, 39 ("*Ego occidam et vivere faciam*": "Eu ucid şi dau viaţă"). El ucide cu mîna stîngă şi eliberează cu mîna dreaptă. Aceste două principii "nu-şi au esenţa în afara lui Dumnezeu, şi nici nu există vreun alt principiu originar (*arche*). Ele nu au ieşit (*proeblethesan*) din Dumnezeu ca nişte animale (*zoa*), căci ele erau în acord cu el (*homodoxoi*)". "Din Dumnezeu au ieşit cele patru elemente [...] El este tatăl a toată substanţa (*ousias*), şi nu al cunoaşterii care a urmat amestecului (elementelor)[52]. Cînd ele au fost amestecate din afară, s-a născut din ele, ca un prunc, alegerea[53]". Aceasta înseamnă că amestecul elementelor a dat naştere la inegalităţi semnificînd incertitudini şi, prin urmare, necesitînd decizii sau alegere [opţiune]. Cele patru elemente formează quadrupla substanţă a corpului (*tetragenes tou somatos ousia*) şi de asemenea a răului (*tou poneirou*). "Această substanţă, împărţită în genuri, a fost proiectată de Dumnezeu, dar ea a fost amestecată din afara ei însăşi, prin voinţa Creatorului (*tou probalontos*), pentru a produce, ca rezultat al combinării, alegerea (*proaireis*) care se veseleşte în rău".

Această frază trebuie să semnifice ceva de genul: substanţa quadruplă este eternă (*ousa aei*) şi odraslă a lui Dumnezeu, dar tendinţa către rău (*he kakois khairousa proairesis*) a venit din afara amestecului dorit de Dumnezeu (κατά τήν του Θεου Βούλησιν έξω τη κράσει συμβέβηκεν). Astfel răul nu a fost creat nici de Dumnezeu, nici de altcineva, nici proiectat în afara lui, nici ieşit din el. Petru, care s-a angajat în asemenea reflecţii, nu este deloc sigur că lucrurile s-au petrecut aşa.

Prin urmare, este ca şi cum, independent (şi fără să o ştie ?) de Dumnezeu, amestecul celor patru elemente ar fi căpătat o turnură rea, ceea ce este totuşi dificil de împăcat cu postulatul

clementin al mîinilor opuse ale lui Dumnezeu care "se violentează" reciproc. Mai ales Petru, care conduce discuţia, ezită să-i atribuie Creatorului cauza răului.

Clement din Roma reprezintă un creştinism al lui Petru revelînd o clară amprentă rituală (*High Church*) şi trădează nu numai prin aceasta, dar şi prin doctrina dublului aspect al lui Dumnezeu, un raport strîns cu Biserica iudeo-creştină primitivă. Găseam în aceasta din urmă, prin mărturia lui Epiphanes, gîndirea ebionită că Dumnezeu a creat doi fii: cel mai în vîrstă Satan, şi cel mai tînăr Christos[54]. Fără îndoială că la acest lucru face aluzie Mihea, unul din interlocutorii dialogului, atunci cînd crede că binele şi răul, avînd aceeaşi obîrşie, trebuie că sînt fraţi[55].

În Apocalipsa (iudeo-creştină) a *Ascensiunii lui Isaia*, elementul central este constituit de *viziunea* celor şapte ceruri în care a fost răpit profetul[56]. El îl vede mai întîi pe Sammael şi oştirea sa împotriva cărora s-a angajat "un mare război" pe firmament. Îngerul îl conduce mai departe, în primul cer, şi acolo îl duce la un tron. *La dreapta acestuia se află îngerii care sînt mai frumoşi decît cei din partea stîngă.* Cei din dreapta "cîntă pe *o singură* voce": cei din stînga cîntă după cum *îi bate capul*, iar cîntecele lor nu sînt identice. În al doilea cer, îngerii sînt mai frumoşi decît în primul, şi nu există diferenţe între ei. La fel se întîmplă şi în cerurile superioare. Sammael mai exercită încă, în chip manifest, o influenţă remarcabilă asupra primului cer, în aşa fel încît îngerii din "stînga" sînt mai puţin frumoşi, iar cerurile inferioare mai puţin strălucitoare. Diavolul se află pe firmament, ca şi arhonţii gnostici, şi, împreună cu îngerii săi, el corespunde zeilor şi puterilor astrologice. Dat fiindcă atenuarea strălucirii ajunge pînă în sferele superioare, sfera sa se întretaie cu sfera Trinităţii a cărei lumină penetrează

la rîndu-i pînă în cerul cel mai de jos. Astfel este descrisă o imagine care reprezintă o corelare de opuși, la fel ca mîna dreaptă și mîna stîngă. Este remarcabil că această viziune, ca și *Homeliile clementine*, aparține erei pre-maniheiste în care nu apăruse reacția de apărare împotriva concurenței maniheismului. Încă mai era posibil să descrii o poziție simplă și justă de tipul yin-yang, imagine mai aproape de adevăr decît cea a *privatio boni* și, pe de altă parte, neaducînd nici o atingere monoteismului, cum este cazul cu yin-yang în reuniunea lor în Tao, termen pe care iezuiții l-au tradus logic prin "Dumnezeu". Este ca și cum tocmai dualismul maniheist i-ar fi conștientizat pe Părinții Bisericii de faptul că, fără a-și da seama cu claritate, ei hrăniseră pînă atunci, mult și bine, credința în substanțialitatea răului*. Această viziune bruscă i-a condus fără îndoială la primejdiile antropomorfismului, constînd în a admite că ceea ce nu poate concilia omul este deopotrivă de neconciliat și pentru Dumnezeu. Această eroare a putut fi evitată de Biserica primitivă datorită gradului ei mai mare de inconștiență.

Fără îndoială, am putea presupune că, în cercurile gnostice ale iudaismului sincretist, problema imaginii yahviste a lui Dumnezeu, pusă începînd cu Cartea lui Iov, a continuat să fie discutată, și aceasta cu atît mai mult cu cît răspunsul creștin la această întrebare, adică opțiunea univocă pentru bunătatea lui Dumnezeu[57], nu-i satisfăcea pe evreii conservatori. Este caracteristic în această privință că tocmai la evreii palestinieni a luat naștere doctrina celor doi fii opuși ai lui Dumnezeu. În interiorul creștinismului, aceasta s-a perpetuat pînă la bogomili și cathari; în iudaism, ea se continuă în speculația religioasă și își va găsi

* Jung continuă să confunde ideea de substanțialitate a răului, adică credința în răul autonomizat, cu concepția dualistă care acceptă, formal, existența elementelor de umbră în *pleroma*. (N. Tr.)

expresia durabilă în cele două părți ale arborelui kabbalistic al sefiroturilor, în *Hessed* (Milă) și *Din* (Judecată). Un savant rabin, M. Z. Werblowski, m-a onorat cu faptul de a culege pentru mine o serie de afirmații din literatura ebraică cu privire la această problemă[58].

Rabinul Iosif spune: "Cuvîntul «Și nimeni dintre voi să nu iasă din poarta casei sale pînă în zori» (Ieșirea, XII, 22[59]) vrea să zică că dacă i se lasă mînă liberă Exterminatorului el nu mai distinge bunii de răi. Ba chiar el începe cu cei drepți"[60]. Apropo de Ieșire, XXXIII, 5: "Dacă numai și o clipă aș sta între voi, eu v-aș nimici", Midrasch declară (Yahve vrea să zică): "Aș putea să mă mînii pe voi o clipă așa că scrie este: «Ascunde-te o clipă pînă ce trece mînia» și să vă nimicesc". Yahve atrage atenția asupra mîniei sale necontrolate. Atunci cînd în momentele de mînie divină este proferat un blestem, el se împlinește fără înconjur. Iată de ce Balaam era cel "care cunoaște gîndurile Prea-Înaltului[61]", și a fost solicitat de Balaq să-l blesteme pe Israel, acest vrăjmaș atît de primejdios. Aceasta vrea să zică că el cunoștea momentul mîniei lui Yahve[62].

Iubirea și mila lui Dumnezeu sînt la *dreapta* sa, dreptatea și judecata sînt la *stînga*. Astfel s-a zis apropo de I Regi XXII, 19 ("Eu văd... toată oștirea cerului înșirîndu-se la dreapta și la stînga sa"): "Există, oare, acolo sus o stîngă și o dreaptă? Aceasta vrea să însemne că intercesorii se află la dreapta și acuzatorii la stînga[63]". S-a zis apropo de Ieșire XV, 6: ("Dreapta ta, Doamne, este putere minunată, stînga ta, Doamne, zdrobește vrăjmașul"): "Cînd Israel a făcut voia lui Dumnezeu, el a făcut ca stînga să devină dreapta; cînd el nu a făcut voința lui Dumnezeu, el însuși a schimbat-o pe dreapta în stînga[64]". "Stînga lui Dumnezeu sfărîmă în bucăți; dreapta sa atrage la el[65]".

Aspectul primejdios al dreptății lui Dumnezeu a fost expus în

următoarele reflecții: "Așa grăit-a Sfîntul, binecuvîntat fie el: Dacă creez lumea cu milă, păcatele ei vor predomina; dacă o fac cu dreptate, oare cum ar mai supraviețui ea? Iată de ce o creez cu dreptate și milă. Fie ca ea să dureze![66]" Acest Midrasch spune apropo de *Facere* XVIII, 23 (rugăciunea lui Abraham pentru Sodoma): (Abraham vorbește): "Dacă vrei să ai lumea, să nu existe în ea o (aspră) dreptate. Dacă vrei să ai dreptatea, lumea nu va mai fi. Tu vrei să ții ambele capete ale fringhiei și să-l ai și pe unul și pe celălalt, concomitent. Dacă nu cedezi un pic, lumea nu va supraviețui[67]".

Dumnezeu îl preferă pe păcătosul care se pocăiește decît pe drept și îl protejează cu dreptatea sa, acoperindu-l cu mîna sa, ascunzîndu-l sub tronul său[68].

Apropo de Habacuc II, 3 ("Dacă (viziunea) se lasă așteptată, așteapt-o") Rabbi Ionathan a zis: "Dacă crezi: «Numai noi așteptăm, El nu așteaptă», scris este: «Dumnezeu așteaptă să vă miluiască» (Isaia, XXX, 18). Iar dacă așteptăm și noi, și El, oare ce să mai împiedice (mîntuirea)? Dreptatea divină este cea care o împiedică[69]". În același sens trebuie înțeleasă și rugăciunea lui Rabbi Ionathan: "Fie vrerea ta să observi oprobiul nostru și să contempli nimicnicia noastră. Îmbracă-ne în mila ta, acoperă ne cu puterea ta, înveșmîntează-te în iubire și încinge te cu binecuvîntare, și fie ca bunătatea și mîngîierea ta să stea înaintea ta[70]". Dumnezeu este pur și simplu implorat să-și amintească de atributele sale bune. Există o tradiție după care Dumnezeu se roagă pe Sine: "Fie vrerea mea ca mila mea să precumpănească și compasiunea mea să acopere celelalte atribute". Această tradiție își găsește confirmarea în următoarea poveste "Așa grăit-a Rabbinul Ismael, fiul lui Eliseu: «Intrai într-o zi în sfînta sfintelor pentru a aduce sacrificii de parfumuri, și văzui acolo pe Actariel Ya[71] Yahve Sabaoth[72] așezat pe tronul său slăvit și el

îmi zise: «Fiul meu Ismael, binecuvîntează-mă!» Iar eu i-am zis: «Stăpîne al lumilor, fie vrerea ta ca mila ta să precumpănească asupra mîniei și ca milostivirea ta să acopere toate atributele și ca să-i tratezi pe fiii tăi cu milostivire și nu cu aspră dreptate». Și el înclină capul spre mine[73]".

Nu este greu să vedem, în lumina acestor citate, efectul produs de imaginea divină contradictorie care era cea a lui Iov. Ea a fost un obiect al speculației religioase în interiorul iudaismului și l-a influențat, prin intermediul kabbalei, pe Iacob Boehme, la care întîlnim o ambivalență analoagă între iubirea lui Dumnezeu și focul mîniei sale în care este ținut prizonier Lucifer[74].

În măsura în care psihologia nu este metafizică, nu putem deduce un dualism metafizic din constatarea opușilor echivalenți care este opera ei, sau, după caz, nu i putem imputa acest lucru[75]. Psihologia știe că opușii echivalenți sînt inevitabili condițiilor inerente actului cunoașterii, fără de care distincțiile ar fi imposibile. Dar nu este absolut probabil ca un element atît de strîns legat de actul cunoașterii să fie totdată și o proprietate a obiectului. Este mai preferabil să gîndim că, mai înainte de toate, conștiința noastră este cea care trasează distincțiile lucrurilor, care le apreciază și chiar le crează acolo unde nu este perceptibilă nici o distincție.

Am insistat asupra doctrinei *privatio boni* pentru că ea este, într-un anumit sens, responsabilă de o concepție optimistă a răului în natura umană și de o concepție foarte pesimistă despre sufletul omului. În contraparte, istoria creștinismului primitiv, cu o logică fără cusur, a plasat un Antichrist în fața Christosului. Căci cum am putea vorbi de "sus" dacă nu ar exista un "jos", de "dreapta" dacă nu ar exita "stînga", de "bine" dacă nu ar exista "rău", și dacă unul din ele nu ar fi la fel de real ca celălalt?* Dia-

* O dată în plus: realitatea răului nu este negată: ceea ce se neagă este

volul a intrat în lume ca o contraparte reală a lui Dumnezeu odată cu Christos, iar în cercurile iudeo-creştine Satan este privit, aşa cum am văzut, ca fratele mai vîrstnic al lui Christos.

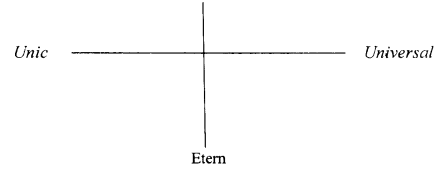
Dar mai există şi un alt motiv care mă incită să pun în lumină *privatio boni*: deja la Vasile întîlnim tendinţa de a atribui concomitent răul şi caracterul de *me on* (ne-fiinţă) dispoziţiei (*diathesis*) sufletului. Dat fiindcă, după acest autor, răul îşi are obîrşia în uşurătatea umană şi, prin urmare, se datorează unei neglijenţe, el nu există de fapt decît ca o neatenţie psihologică, iar aceasta este într-atît o "cantitate neglijabilă" încît răul se dizolvă pur şi simplu ca un fum. Fără îndoială că uşurătatea este un aspect al răului care trebuie luat în serios, dar este un element care pote fi eliminat printr-o schimbare de atitudine. Pur şi simplu am putea acţiona altfel, dacă am vrea. Condiţia psihologică este ceva atît de fugitiv şi evasi-ireal încît tot ce se reduce la ea capătă un caracter de futilitate sau de eroare fortuită şi, din acest motiv, ea este minimalizată. Rămîne deschisă problema de a şti în ce măsură subestimarea modernă a sufletului s-a ivit din această prejudecată. Aceasta atîrnă cu atît mai greu cu cît sufletul este bănuit, astfel, ca fiind obîrşia răului. Fără îndoială că Părinţii Bisericii nu şi-au dat seama de puterea fatală pe care i-au atribuit-o astfel sufletului. Trebuie să fii absolut orb pentru a nu vedea rolul strivitor pe care l-a jucat răul în lume*. A fost necesară intervenţia personală a lui Dumnezeu pentru a elibera

materialitatea lui, autonomia în sensul de creatură, fie ea demon sau cine ştie ce altă fiinţă de sine stătătoare. Jung nu înţelege acest aspect şi, în consecinţă, îi impută "filozofiei ecleziastice" idei care nu îi aparţin. (N. Tr.)

* Faptul că răul este o eroare psihică de mică anvergură nu înseamnă, automat, că efectele lui ar trebui să fie, şi ele, minore. Este suficient să ne gîndim la ceea ce a însemnat obsesia erorii elementare în dispozitivele supersofisticate ale rachetelor balistice, pentru a înţelege că un holocaust la scară planetară s-ar fi putut declanşa dintr-o simplă neatenţie! (N. Tr.)

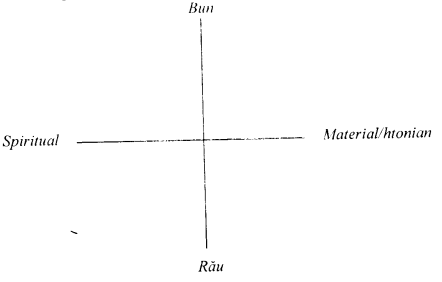
umanitatea de blestemul răului, căci fără această intervenţie omul s-ar fi pierdut. Dacă această gigantică putere a răului îi este atribuită sufletului, nu poate rezulta decît o inflaţie negativă, adică o revendicare demonică a puterii inconştientului şi, prin urmare, o intensificare a acestuia din urmă*. Această consecinţă inevitabilă este anticipată în figura Antichristului şi se reflectează în evenimentele contemporane, caracteristice specificului erei creştine a Peştilor, care se apropie de sfîrşit.

În lumea reprezentărilor creştine, Christos figurează fără doar şi poate Sinele[76]. În calitatea sa de chintesenţă a individualităţii, el are ca atribute unicitatea şi faptul că nu a venit decît o singură dată. Dat fiind faptul că Sinele psihologic este un concept transcendent, pentru că el exprimă totalitatea conţinuturilor conştiente *şi* inconştiente, el nu poate fi descris decît în termenii antinomiei[77], ceea ce înseamnă că atributele menţionate mai sus trebuie să fie completate cu contrariile lor, pentru a caracteriza în chip corect faptul transcendental. Acest lucru se poate face cît se poate de simplu sub forma următoarei cuaternităţi:



* Nu vedem deloc cum o eroare psihologică trebuie să fie identificată cu "o revendicare demonică a puterii inconştientului". La urma urmei, inconştientul nu este echivalent cu psihicul luat în totalitatea lui. Probabil ca Jung atribuie inconştientului o valoare morală negativă şi, de aici, formula lui absolut nefericită. (N. Tr.)

Formula de față nu exprimă numai Sinele psihologic, ci și figura dogmatică a lui Christos. În calitatea sa de om istoric, Christos a apărut o singură dată; în calitate de Dumnezeu, el este universal și etern. Sinele ca individualitate a apărut o singură dată în chip unic; dimpotrivă, ca simbol arhetipal, el este o imagine a lui Dumnezeu, și, prin urmare, universal și "etern"[78]. Teologia îl desemnează pe Christos ca total bun și spiritual; prin urmare, este necesar să se nască din cealaltă parte un element "rău" și "htonian" sau "natural", care îl desemnează pe Antichrist. De aici ia ființă o cuaternitate de opuși care este unificată pe planul psihologic prin faptul că Sinele nu este doar "bun" și "spiritual"; rezultă astfel că umbra acestuia este cu mult mai puțin neagră. De altfel, opușii elementului "bun" și "spiritual" nu mai sînt separați:



Încă de timpuriu a fost recunoscut și spus că omul Isus, fiul Mariei, este *principium individuationis*. După Hyppolit[82], Basilide[83] declara: "Isus a devenit premizele distincției speciilor

(*phylokrinesis*), iar pătimirea n-a avut alt scop decît distingerea lucrurilor amestecate în specii. Astfel, zice el, filiația completă care fusese lăsată în urmă într-o stare de absență a formei (*amorphia*) a trebuit să parvină la o distincție de specii (*dein philokrinethenai*), la fel cum Isus a fost supus la rîndul său la o asemenea distincție (*pephylokrinetai*)". În doctrina destul de complexă a lui Basilide, Dumnezeul "ne-existent" a născut o triplă filiație (*hyiotes*): primul "Fiu", a cărui natură este mai subtilă, rămîne sus alături de Tatăl; al doilea, a coborît un pic mai jos, datorită naturii sale mai grosiere (*pachyimerestera*), dar el păstrează "aripi, ca cele pe care i le-a dat sufletului Platon în *Phedru*"[84]. Cît îl privește pe al treilea Fiu, a cărui natură are nevoie de o purificare (*apokatharsis*), el a căzut jos în "lipsa de formă". Această filiație este, așadar, datorită impurității sale, cea mai grosieră și cea mai apăsătoare. Recunoaștem fără dificultate, în aceste trei emanări sau manifestări ale Dumnezeului ne-existent, trihotomia spirit-suflet-corp (*pneumatikon-psychikon-sarkikon*). Spiritul este elementul cel mai subtil și cel mai elevat; sufletul, în calitatea sa de *ligamentum spiritus et corporis* (liant dintre spirit și corp) este mai grosier decît spiritul, dar are "aripi de vultur"[85] pentru a căra elementul greu spre regiunile superioare. Amîndoi sînt de natură subtilă și, prin urmare, locuiesc, la fel ca eterul și vulturul, în regiunea luminoasă sau în apropierea ei, în timp ce corpul, pentru că este greu, tenebros și impur, este lipsit de lumină, dar conține totuși sămînța divină a celei de-a treia filiații; totuși, el se află *într-o stare inconștientă de absență a formei*. Această sămînță este cumva trezită și purificată de Isus, făcută aptă de ascensiune (*anadrome*[86]) tocmai mulțumită faptului că în Isus însuși opușii au fost diferențiați (cu ocazia pătimirii, crucificării sau divizării în patru[87]). Isus este, deci, modelul trezirii celei de-a treia filiații, figură a

umanității rămase în obscuritate. El este *eso anthropos pneumatikos*, omul spiritual interior[88]. El este, de asemenea, un omolog perfect al trihotomiei: Isus fiul Mariei reprezintă omul încarnat; predecesorul său imediat este al doilea Christos, fiul arhontelui superior din Hebdomadă, și, în fine, prima sa prefigurare este Christosul, fiul arhontelui superior din Ogdoadă, demiurgul Yahve[89]. Această trihotomie a figurii anthroposului corespunde așadar, precis, pe de o parte, celor trei filiații ale Dumnezeului ne-existent și, pe de altă parte, tripartiției naturii umane. Prin urmare, avem trei dihotomii:

I	II	III
Prima filiație	**Christos din Ogdoadă**	**Spirit**
A doua filiație	**Christos din Hebdomadă**	**Suflet**
A treia filiație	Isus, fiul Mariei	Corp

În sfera corpului greu și obscur trebuie căutată *amorphia*, absența formei în care se găsește a treia filiație. Așa cum am indicat mai sus, ea pare să fie practic echivalentă cu "inconștiența"*. G. Quispel a scos în relief conceptul de *agnosia* (= inconștiență) la Epiphanes: "Ὅτε γάρ ἐξαρχῆς ὁ Αὐτοπάτωρ αὐτὸς ἑν ἑαυτῷ περιείχε τά πάνια ὀντα ἑν ἑαυτῷ ἑν ἀγνωσια..." (Așa cum, la început, Autopator-ul [Tatăl al său însuși] conținea în el toate lucrurile care erau în el în stare de inconștiență[90†]...)

* Sau, mai degrabă, cu ideea de mobilitate plastică, de proteiform. Corpul nu are o formă constantă, el este permanent supus schimbărilor și transformărilor la toate nivelurile de existență. (N. Tr.)

† *Agnozia* s-ar traduce mai degrabă prin ne-știință, ne-cunoaștere, ignoranță, în sensul că lucrurile care se află în Autopator nu au cunoștință că se află în El. Aici nu este vorba de inconștiență în sens psihologic, așa cum sugerează Jung, ci de ceva ce ține de cunoaștere sau de intenție deliberată. Fragmentul citat din Epiphanes poate să însemne: la început toate lucrurile se

El a subliniat și termenul *anoeton*, la Hyppolit, care s-ar traduce cel mai bine prin "inconștient". *Amorphia* se raportează, la fel ca și *agnosia* și *anoeton*, la starea inițială a lucrurilor, adică la potențialitatea conținuturilor inconștiente pe care Basilide o definește, în chip frapant, ca sămînță ne-existentă a universului, cu forme și substanță multiple (οὐκ ὀν ρπέρμα του κόσμου πολύμορφον όμού και πολυούσιον)[92].

Această imagine a celei de-a treia filiații oferă o anumită analogie cu *filius philosophorum* medieval și cu *filius Macrocosmi*, care reprezintă de asemenea un suflet al lumii ce dormitează în materie[93]. Deja la Basilide, corpul capătă o importanță specială și neașteptată, deoarece o treime din divinitate se bazează pe el și pe materialitatea lui. Aceasta nu înseamnă nimic altceva decît o *numinozitate* considerabilă atribuită materiei, în care eu văd o anticipare a sensului "mistic" al materiei care apare în alchimie și – *last but nor least* – în științele naturii. Din punct de vedere psihologic, este foarte important că Isus reprezintă omologul celei de-a treia filiații și că el este modelul și trezitorul, pentru că, prin pătimirea lui, opușii au fost separați în el devenind astfel conștienți, în timp ce în omologul său, cea de-a treia filiație, ei rămîn inconștienți atîta vreme cît se află în starea de absență a formei și de indistincție. Cu alte cuvinte, umanitatea inconștientă deține o sămînță corespunzătoare modelului lui Isus. La fel cum omul Isus nu a devenit conștient decît grație luminii născute din Christosul superior care a separat în el naturile, lumina care emană din Isus trezește sămînța din omul inconștient, permițînd o distingere analoagă a opușilor. Această modalitate de a vedea corespunde exact faptului psihologic că

aflau în starea lor naturală fără să o știe (sau fără să o caute în mod deliberat). Reprezentări foarte asemănătoare găsim și în taoismul filozofic, la autori ca Lao Zi, Zhuang Zi, Lie Zi, etc. (N. Tr.)

imaginea arhetipală a Sinelui apare în vise, chiar dacă conștientul visătorului nu conține nici o reprezentare de acest gen[94].

Nu vreau să închid acest capitol fără a formula cîteva considerații care mi se impun în fața importanței problematicii tratate aici. Punctul de vedere al unei psihologii care are ca obiect fenomenul psihic relevă lucruri dificil de sesizat și adeseori greșit înțelese. Dacă revin prin urmare aici, asupra punctelor fundamentale, cu riscul de a mă repeta, este numai pentru a preveni falsele concepții pe care le pot naște expunerile mele precedente și, în consecință, pentru a-l scuti pe cititor de dificultăți inutile.

Paralela pe care am trasat-o aici între Christos și Sine nu are nimic altceva decît o semnificație psihologică, cam tot așa cum cea cu peștele are un sens mitologic. Nu este vorba nicidecum de o intruziunea în domeniul metafizic, adică în cel al credinței. Figurile lui Dumnezeu și lui Christos, proiectate de către imaginația religioasă, sînt inevitabil antropomorfice și trebuie să fie acceptate ca atare; așadar, ele trebuie explicate ca toate celelalte simboluri. Tot așa cum anticii credeau că au vorbit mai mult despre Christos cu ajutorul simbolului peștelui, alchimiștii aveau la rîndul lor sentimentul că au lămurit și aprofundat imaginea lui Christos punînd-o în paralelă cu piatra; și tot așa cum simbolismul peștelui s-a spulberat cu timpul, la fel s-a întîmplat și cu piatra filozofală. Totuși, apropo de acest din urmă simbol, există afirmații care îl fac să apară într-o lumină deosebită, și punînd un asemenea accent asupra pietrei încît ne-am putea întreba dacă, în definitiv, Christos nu a fost considerat ca un simbol al pietrei. Astfel, s-a trasat o dezvoltare care, cu ajutorul unor reprezentări iohanice și pauliniene, îl face să intre pe Christos în domeniul experienței interioare imediate și descoperă în el o figură a omului total. Între acest fapt și dovada psihologică a

existenței unui anumit conținut arhetipal, care posedă toate calitățile care caracterizează imaginea lui Christos sub trăsăturile sale antice și medievale, s-a stabilit de la sine o legătură. Astfel, i se pune și psihologiei moderne, ca și alchimistului, următoarea întrebare: Sinele este oare un simbol al lui Christos sau Cristos este un simbol al Sinelui?

În prezentul studiu am îmbrățișat al doilea element al alternativei. Am încercat să arăt cum imaginea tradițională a lui Christos reunește în ea caracteristicile unui arhetip, care este cel al Sinelui. Planul și metoda mea nu au vizat în principiu altceva decît, să zicem, efortul unui istoric al artei care caută să stabilească diferitele influențe care au contribuit la formarea unei anumite imagini a lui Christos. Astfel se face că întîlnim conceptul de "arhetip" la fel de bine în istoria artei, ca și în filologie și în critica și istoria textelor. Arhetipul psihologic se distinge însă prin faptul că el privește o stare de fapt psihică universală și vie, ceea ce schimbă total natura lucrurilor. Sîntem tentați să acordăm o mai mare importanță prezenței vii și imediate a arhetipului, decît ideii de Christos istoric. Așa cum s-a mai spus, putem constata și la alchimiști o înclinație de a acorda prioritate pietrei în raport Christos. Sînt departe de orice intenție misionară și, prin urmare, doresc să declar expres că nu este vorba aici de o profesiune de credință, ci de constatări științifice. Dacă înclinăm să vedem în arhetipul Sinelui agentul real, și, prin urmare, în Christos, un simbol al Sinelui, trebuie să reținem faptul că există o diferență esențială între *perfecțiune* și *totalitate*: imaginea lui Christos este cvasi-perfectă (sau concepută ca atare), în timp ce arhetipul (atît cît știm) semnifică *totalitatea*, dar este departe de perfecțiune*. Avem aici un paradox, o afir-

* "Perfecțiunea" poate exprima și ea ideea de totalitate, în sensul a ceva care este complet, căruia nu îi lipsește nimic. Desigur că în acest sens nu în-

mație care privește ceva indescriptibil și transcendental. Realizarea efectivă a Sinelui, care trebuie să decurgă din recunoașterea supremației sale, conduce, prin urmare, la un conflict fundamental și, mai precis, la o suspendare între opuși, amintind de crucificarea lui Christos între tîlhari. Rezultatul ei trebuie să fie o cvasi-totalitate, dar aceasta nu implică perfecțiunea. Efortul spre o *teleiosis* (perfecțiune) este nu numai legitim dar constituie și o proprietate înnăscută a omului, care este una din rădăcinile cele mai puternice ale civilizației. Acest efort este atît de intens încît el se schimbă într-o pătimire care atrage totul la ea. Tindem în chip natural spre perfecțiune, într-o direcție oarecare. Arhetipul, dimpotrivă, își găsește perfecțiunea în totalitatea sa, care este o *teleiosis* de al gen. Acolo unde domnește el, vom fi, conform naturii sale arhaice, *constrînși* la totalitate, în pofida oricărui efort conștient. Cu siguranță, individul trebuie să tindă spre perfecțiune ("Fiți perfecți așa cum este și Tatăl vostru din cer" [Mat., V, 48]), dar el trebuie să *sufere* și contrariul intenției sale, pentru a-i da totalității ceea ce i se cuvine. ("Așadar, aflu în mine această lege: cînd vreau să fac binele, răul este legat de mine" [Rom., VII, 21]).

Această situație corespunde aproape pe deplin imaginii lui Christos: el este omul perfect și, totodată, crucificatul. Ar fi dificil să imaginăm o imagine mai veridică a scopului efortului etic. În orice caz, ideea Sinelui transcendental, care îi servește psihologiei ca ipoteză de lucru, nu va rivaliza cu ea, căci, deși este un simbol, îi lipsește caracterul de eveniment care este cel al revelației istorice. Această idee s-a născut, ca și ideea orientală de Atman sau de Tao, din recunoașterea cel puțin parțială a faptului - care nu se bazează pe credință sau pe speculația me-

---

cape nici o sugestie de natură morală. (Vezi și notele mele la *Tao în aforisme*, AROPA, 1997.) (N. Tr.)

tafizică, ci pe experiență - că inconștientul poate, în anumite condiții, să producă spontan un simbol arhetipal al totalității. Trebuie să conchidem din aceasta că un arhetip de acest gen este universal prezent și dotat cu o anumită numinozitate. În acest sens există efectiv nenumărate mărturii istorice, ca și materiale moderne demonstrative furnizate de cazuri[95]. Figurările naive și neinfluențate de simbolism arată că i s-a asociat o semnificație centrală și supremă, în virtutea faptului că el [arhetipul] constituie o *conjunctio oppositorum*[*]. Acest lucru nu poate fi înțeles, firește, decît ca un paradox, căci o unificare de opuși nu poate fi concepută decît ca o abolire a acestora. Caracterul de paradox se referă la toate faptele transcendentale, căci el exprimă în chip adecvat natura lor indescriptibilă.

Acolo unde domnește arhetipul Sinelui, vedem cum apare inevitabil, ca o consecință psihologică, această stare conflictuală pe care o exprimă simbolul creștin al crucificării, această stare acută de absență a mîntuirii care nu se sfîrșește decît cu *consummatum est*. Recunoașterea arhetipului nu eludează deci misterul creștin, ci crează, în chip necesar, condiția psihologică fără de care care "mîntuirea" apare ca absurdă[†]. Această afirmație nu

[*]Jung este de părere că imaginea Christului crucificat și neprihănit nu constituie o realitate istorică. Ea este o elaborare teologică ce urmărește scopuri etice și morale. Dimpotrivă, ideea transcendentală a Sinelui, descoperită pe cale empirică de către psihologia abisală, ca și paralele ei din filozofile orientale, asumă o concretețe manifestă. În plus, ea este atestată și de alte surse psiho-sociale ("neinfluențate de simbolism"), de cazuistica psihiatrică, etc. (N. Tr.)

[†] Altfel spus, din punct de vedere psihologic, *mîntuirea* capătă o expresie concretă. Ea nu mai este legată de reprezentări obscure religioase sau de credințe de mult depășite. Mai mult chiar, ea nu este garantată de executarea unor performanțe de domeniul moralei și eticii, așa cum ne-a încredințat creștinismul militant. (N. Tr.)

înseamnă deloc că îi luăm cuiva de pe umeri o greutate pe care nu era de presupus că avea să o poarte. Ființa "totală" știe în ce măsură ființa umană își este sieși insuportabilă. Așadar, din punct de vedere creștin, nu ar trebui să i se obiecteze nimic, cel puțin după părerea mea, cuiva care se simte apăsat de sarcina realizării individuației impusă de natură, ca și a totalității, adică a integralității. Dacă procedează, în acest sens, într-o manieră conștientă și intenționată, el evită toate manifestările îndoielnice care decurg dintr-o individuație refulată. Altfel spus, dacă el își asumă de bună voie integralitatea, nu o va mai experimenta în chip negativ și fără știrea lui. Este același lucru cu a spune că dacă cineva coboară într-un puț adînc, ar fi de dorit să se angajeze în această acțiune înconjurîndu-se de toate precauțiile necesare, decît să riște să se arunce cu capul înainte.

Caracterul intolerabil al opușilor în psihologia creștină provine din exacerbarea lor morală. Acest lucru ni se pare firesc, deși istoric vorbind el corespunde moștenirii Vechiului Testament, adică dreptății care se conformează Legii [mozaice]. Această influență particulară lipsește în chip frapant în Orient, în religiile filozofice ale Indiei și Chinei. Prefer să nu evoc aici problema de a ști dacă această accentuare a opușilor, care sporește suferința, corespunde sau nu unui grad superior de adevăr, ci doresc numai să-mi exprim dorința de a se examina, la lumina legilor noastre psihologice amintite mai sus, situația prezentă a lumii, care arată întreaga umanitatea dezbinată, ca niciodată, în două părți aparent de neconciliat. Dacă un fapt interior nu este conștientizat, el ni se prezintă din exterior ca un eveniment al destinului. Altfel spus, dacă individul rămîne monolitic și nu conștientizează opușii săi interiori, este probabil ca uni-

versul să trebuiască să figureze conflictul și să se scindeze în două părți.

NOTELE AUTORULUI:

[1] I Ioan, II, 22.

[2] Afirmația Bisericii se reclamă mereu din II Thess. II, 3 și urm., unde se vorbește de apostazie, de ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας [ἁμαρτιαρ] (omul anarhiei, omul fără lege) sau de υἱός τῆς ἀπωλείας (fiul pierzaniei) care trebuie să fie heraldul parusiei Domnului. Acest neleguit va lua locul lui Dumnezeu dar în final va fi ucis de Domnul Isus (prin suflul care iese din gura sa). El va face miracole κατ᾽ ἐνέργειαν τοῦ Σατανά (cu puterea lui Satan). El se va manifesta înainte de toate prin *minciună* și *înșelăciune*. Ca model s-a invocat Daniel XI, 36 și urm.

[3] Despre "cetate", vezi *Psihologie și alchimie* (tr. rom., Teora, 1996.

[4] Ἡ βασιλεια τοὺ Θεοὺ ἐντος ὑμων ἐστιν ("Împărăția lui Dumnezeu este înăuntrul vostru" sau "printre voi".) "Ea nu vine cu semne exterioare (*cum observatione*) încît să putem zice: este aici sau este acolo, pentru că ea este deopotrivă în interior ca și pretutindeni". (Luca XVII, 20 și urm.) "Ea nu este din această lume (exterioară)". (Ioan, XVIII, 35.) Analogia împărăției lui Dumnezeu cu omul vine din parabola semănătorului: "*Simile factum est coelorum homini qui seminavit*, etc." (Împărăția cerurilor este asemănătoare cu un om care a semănat, etc.) (Matei, XIII, 24. Cf. de asemenea XIII, 45; XVIII, 23; XXII, 2, etc.) Citim în papirusul din Oxyrnch: "ἡ βαριλεία των οὐρανών ἐντός ὑμών ἐστι και οστις ἀν ἑαυτόν γνω ταιτην εὑρησει ἑαυτοὺς γνώσεσθε" (Împărăția cerurilor este înăuntrul vostru și cel care se va cunoaște pe sine o va găsi. Cunoaște-te pe tine însuți, etc.) Grenfell și Hunt, *New Saying of Jesus*, 1904, p. 15.

[5] Vezi expunerile mele despre Christos ca arhetip în *Symbolik des Geistes*, 1948, p. 379.

[6] "*Et haec imago censenda este Dei in homine, quod eosdem motus et sensus habeat humanus animus, quos este Deus, licet non tales quales Deus*" (Adversus Marcionem, II, 14, col. 304).

[8] *In Lucam homilia*, VIII (col. 1820): "*Si considerem Dominum salvatorem imaginem esse indivisibilis dei, et videam meam factam ad imaginem conditoris, ut imago esset imaginis: neque enim anima mea specialiter imago este Dei, sed similitudinem imaginis prioris effecta est*". (Dacă consider că Dumnezeul Mîntuitor este imaginea Dumnezeului invizibil și dacă văd că sufletul meu este făcut după imaginea creatorului pentru care el este imaginea imaginii: de fapt sufletul meu nu este chiar imaginea lui Dumnezeu, ci a

primit asemănarea imaginii anterioare.)

[9] *De principiis*, I, II, 8 "...*salvatoris figura este substantiae vel subsistantiae Dei*" (Figura Mîntuitorului care este substanța sau subzistența lui Dumnezeu.) *In Genesim homilia*, I, 13: "*Quae est ergo alia imago Dei ad cuius imaginis similitudinem factus este homo, nisi salvator, qui este primogenitus omnis creaturae?*" (Așadar, ce altă imagine a lui Dumnezeu după asemănarea imaginii căreia s-a făcut omul, dacă nu Mîntuitorul nostru care este primul născut dintre toate creaturile?) *Selecta in Genesim*, IX, 6: "*Imago autem Dei invisibilis salvator*" (Mîntuitorul este imaginea Dumnezeului invizibil.)

[10] *In Gen. Hom.*, I, 13: "*Is autem qui ad imaginem Dei factus est et ad similitudinem, interior homo nostre est, invizibilis et incorporalis, et incorruptus atque immortalis*". (Cel care a fost făcut după imaginea și asemănarea lui Dumnezeu este omul nostru interior, invizibil și ne-corporal, incoruptibil și nemuritor.)

[11] *De princip.*, IV, 37.

[12] *Retractationes*, I, XXVI, (col. 626): "(*Unigenitus*) ... *tantummodo imago ete, non ad imaginem*". [(Fiul unic) este însăși imaginea, nu după imaginea.]

[13] *Enarrationes in Psalmos*, XLVIII, sermo II (col. 564): "*Imago Dei intus est, non est in corpore... ubi est intelectus, ubi est mens, ubi ratio invetigandae veritatis... ibi habet Deus imaginem suam*". Vezi și *Enarr. In Ps.* XLII, 6: "*Ergo intelligimus habere nos aliquit ubi imago Dei est, mentem scilicet atque rationem*". (Noi înțelegem deci că avem ceva în care se află imaginea lui Dumnezeu, adică spiritul și rațiunea.) *Sermo* XC, 10 (col. 566): "*Veritas quaeritur in dei imagine*". (Adevărul locuiește în imaginea lui Dumnezeu.) Dimpotrivă, *Liber de vera religione* declară: "*In interiore homine habitat veritas*". (Adevărul locuiește în omul interior.) Vedem prin aceasta coincidența dintre *imago Dei* și *interior homo*.

[14] *Enarr. In Ps.* LIV, 3 (col. 629): "*Porro autem, charissimi, meminisse debemus ad imaginem Dei nos esse factos, nec alibi quam in ipso intellectu"... "Ubi autem homo ad imagine dei factum se novit, ibi aliquid in se agnoscit amplius esse quam datum est pecoribus*". (Iată de ce, prea-iubite, noi trebuie să ne amintim că am fost făcuți după imaginea lui Dumnezeu, dar nicăieri altundeva decît în inteligență... Acolo unde omul se știe creat după imaginea lui Dumnezeu, el recunoaște că are în el mai mult decît li s-a dat

animalelor.)

[15] I Cor., XV, 47.

[16] *In Ioannis evangelium*, tract. LXXVIII, 3 (col. 1836): "*Christus este Deus, anima rationalis et caro*". (Christos este Dumnezeu, suflet raţional şi carne.)

[17] *Sermo* CCXXVII, 4 (col. 1124): "*Verbum suscepit totum quasi plenum hominem, animam et corpus hominis. Et si aliquid scrupulosius vis audire: quia animam et carnem habet et pecus*".

[18] *Enarr. in Ps.*, LIV, 1 (col. 628).

[19] *Contra Faustum*, XXII, 38 (col. 424): "*Est enim et sancta Ecclesia Domino Jesu Christo in occulto uxor. Occulte quippe atque intus in abscondito secreto spirituali anima humana inhaeret Verbo Dei, ut sint duo in carne una*". (Căci sfînta Biserică este deopotrivă, în chip ascuns, soţia Domnului Nostru Isus Christos. De fapt, în chip voalat şi în interior, în taina spiritului, sufletul omului se ataşează de verbul lui Dumnezeu, pentru ca să fie doi într-o singură carne.) Augustin se referă aici la Eph. V, 31 şi urm.: "Iată de ce omul îi va părăsi pe tatăl său şi pe mama sa şi se va uni cu soţia sa. Această taină (μυστήριου, *sacramentum)* este mare, şi o spun în raport cu Christos şi cu Biserica".

[20] Augustin, *De Trinitate*, XIV, 22: "*...Reformamini in novitate mentis vestrae, ut incipiat illa imago ab illo reformari a quo formata est*". (Reformaţi-vă în noutatea spiritului vostru, pentru ca această imagine să înceapă să fie reformată de cel prin care ea a fost formată.)

[21] Trimit la prezentarea acestor date în: C.G.Jung, "Simbolismul mandalei", *Psihologie şi alchimie*.

[22] *Psihologie şi alchimie*, "Simbolurile sinelui".

[23] Cf. despre acest subiect, paragr.81 din *Aïon...*, op. cit.

[24] Ireneu, *Adversus haereses*, II, V, 1, aminteşte doctrina gnostică după care Christos (ca Logos demiurg), în momentul în care a creat fiinţa Mamei sale, "a azvîrlit-o din pleroma, adică a separat-o de cunoaştere". De fapt, creaţia sa produs în afara pleromei, în *umbră* şi în vid. După doctrina lui Valentin (*Adv. Haer.* I, 11, 1) Christos nu a ieşit din eonii pleromei, ci din mama situată în afara pleromei. Ea l-a născut "cu o umbră". Dar el, "pentru că este bărbat", a tăiat umbra de la el şi s-a reîntors în pleroma (καί τοῦτον [Χριστόν] μέν άτε άρρενα ὕπαρχοντα άποκόψαντα άφ'έαυτού την σκιάν άναδραμειν εις τό Πλήρωμα) în timp ce mama sa "a fost lăsată în urmă, în umbra şi vidul

substanței spirituale", pentru a-i naște pe "demiurgi și [pe] *pantocrator*[-ul] lumii inferioare". Cît privește umbra care plana deasupra lumii, ea este, așa cum o știm din evanghelii, *princeps hujus mundi*, prințul acestei lumi, diavolul.

[25] Cf. Schärf, *Die Gestalt Satans im Alten Testament.*

[26] *Symbolik des Geistes*, "Spiritul Mercur" (paragr. 271).

[27] Iudeo-creștini gnostici și sincretici.

[28] Sectă gnostică menționată de Epiphane, *Haer.*, LXXX, 1-3 și de Michel Psellus, *De daemonibus*, în: Marsile Ficin, *Auctores Platonici* ("Iamblichus de mysteriis Aegyptiorum").

[29] "*Oportuit autem ut alter illorum extremorum isque optimus appelaretur Dei filius propter suam excellentiam; alte vero ipsi ex diametro oppositus, mali daemonis, Satanae, diabolique filius diceretur*". (A trebuit ca unul din acești doi extremi, cel bun, să fie numit fiul lui Dumnezeu datorită măririi sale; și ca celălalt, care îi este *diametral opus*, să fie numit fiul demonului rău, al lui Satan și al diavolului.) (Origene, *Contra Celsum*, VI, 45, 7 col. 1367.) Opușii se ondiționează reciproc: "*Ubi quid malum est [...] ibi necessario bonum esse malo contrarium [...] Alterum ex altero sequitur; proinde aut utrumque colendum est negandumquebona et mala esse; aut admisso altero maximeque malo, bonum quoque admissum oporter*". (Acolo unde există ceva rău [...] există necesar și binele contrar răului [...] Unul decurge din celălalt: prin urmare, sau le suprimi pe amîndouă și negi că există binele și răul; sau, unul fiind admis, și mai ales răul, trebuie să admiți deopotrivă și binele.) (*Contra Celsum*, II, 51.) Contrar acestei afirmații clare și logice, Origene nu se poate împiedica să afirme în alt loc că "Puterile, Tronurile și Principatele" coborînd pînă la spiritele rele și la demonii impuri "nu posedă în chip substanțial" (*non substantialiter id habeant*) "puterea adversă" (*virtus adversaria*) și că ele nu au fost create rele, ci au ales starea de răutate (*malitie gradus*) din proprie inițiativă. (*De Principiis*, I, VIII, 4.) Origene este constrîns să-l definească pe Dumnezeu ca *Summum Bonum*, cel puțin implicit, și prin urmare el are înclinația de a-i răpi Răului substanța sa. El se apropie considerabil de conceptul augustinian *privatio boni*, atunci cînd declară: "*Certum namque est mallum esse bono carere*". (Este sigur că a fi rău înseamnă a fi lipsit de bine.) Dar această frază este precedată imediat de aceasta: "*Recedere autem a bono, non aliud est quam effici in malo*". (A te retrage din bine nu este altceva decît a te realiza în rău.) (*De Principiis*, II,

IX, 2.) Origene arată astfel clar că sporirea unuia înseamnă diminuarea celuilalt şi că, prin urmare, binele şi răul formează jumătăţile echivalente ale unei opoziţii.

[30] *Adv. haer.* II, 4, 3.

[31] *Oratio ad Graecos*, col. 829. (Vezi şi paragr.74 din *Aion...*, op. cit.)

[32] Col. 1080.

[33] Vasile gîndeşte că obscuritatea lumii provine din umbra proiectată de corpul cerului. (*Hexameron*, II, 5.)

[34] *Homilia Quod Deus non est auctor malorum* (Dumnezeu nu este autorul relelor). Migne, *P. G.*, XXXI, col. 341.

[35] *De spiritu sancto*, col. 37.

[36] Migne, *P.G.*, XVIII, col. 1132 şi urm.

[37] *Responsiones ad orthodoxas*, col. 1313 şi urm. Cunoscute ca *Iustini opera spuria.*

[38] Paragr. 18-20 (col. 716 şi urm.).

[39] *Contra adversarium legis et prophetarum*, 1, 4 şi urm.: *"Nunc vero ideo sunt omnia bona, quia sunt aliis alia meliora, et bonitas inferiorum addit laudibus maliorum... Ea vera quae dicuntur mala, aut vitia sunt rerum bonarum, quae omnino extra res bonas per se ipsa alicubi esse non possunt... Sed ipsa quoque vitia testimonium perhibent bonitati naturarum. Quod enim malul est per vitium, profecto bonum este per naturam. Vitium quippe contra naturam est, quia naturae nocet: nec noceret, nici bonum eius minueret. Non est ergo malum nisi privatio boni. Ac per hoc nusquam est nisi in re aliqua bona... Ac per hoc bona sine mali esse possunt, sicut ipse Deus, et quaeque superiora coelestia: mala non sunt... si autem nocent, bonum minuunt: et si amplius nocent, habent adhuc bonum quod minuant; et si totum consumunt, nihil naturae remanebit cui noceatur; ac per hoc malum erit a quo noceatur, quando natura defuerit, cuius bonum nocendo minuatur"*. Deşi *Dialogus Quaestionum* LXV nu este un tratat autentic al lui Augustin, el reproduce clar punctul lui de vedere: *"Quaest. XVI: Cum Deus omnia bona creavit, nihilque sit quod non ab illo conditum sit, unde malul? Resp. malum natura non est; sed privatio boni hoc nomen accepit. Denique bonum potest esse sine malo, sed malum non potest esse sine bono, nec potest esse malum ubi non fuerit bonum [...] Ideoque quando dicimus bonum, naturam laudamus; quando dicimus malulm, non naturam, sed vitium. Quo est bonae naturae contrarium, reprehendimus"*. (Deoarece Dumnezeu a creat toate

lucrurile bune aşa încît nu există nimic să nu fi fost creat de el, de unde vine răul? Răspuns: răul nu este o natură: *privarea de bine* [lipsa binelui] a căpătat acest nume. Binele poate fi fără rău, dar răul nu poate fi fără bine, şi nu poate exista rău acolo unde nu a existat bine. ... Prin urmare, atunci cînd zicem "bine", noi lăudăm natura; cînd spunem "rău", noi blamăm, nu natura, ci defectul împotriva naturii bune.)

[40] "*Iniquitas nulla substantia est*". (Răul nu are o substanţă.) l. c., CCXXVIII (col. 2590) "*Est natura in qua nullum malum est, vel etiam nullum malum esse potest. Esse autem natura, in qua nullum bonum sit, non potest*". (Există o natură în care nu există rău sau chiar în care nu poate exista rău. Dimpotrivă, nu poate exista o natură în care să nu existe bine.) l. c., CLX (col. 2581 urm.).

[41] CLXXVI. "*Nulla est substantia mali: quia quod auctorem Deum non habet, non est: ita vitium corruptionis nihil est aliud quam inordinatae vel desiderium vel actio voluntaris*".

[42] *Sermones suposititii*, 1, 3, col. 2287. "*Non ferrum est malum; sed cui ad facinus utitur ferro, ipse malus est*".

[43] *Summa theologica*, 1, *quaest.* 48, 1.

[44] L. c., 48, 3.

[45] *Summa contra Gentiles*, III, 3.

[46] *Summa theologica*, 1, *quaest.* 48, 2.

[47] În decretele celui de-al IV-lea Conciliu din Latran, s-a zis: "*Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni sed ipsi per se facti sunt mali*". Denzinger, *Enchiridion symbolorum et definitionum*, p. 119.

[48] Harnack (*Istoria dogmelor*, trad. franc., 1932, p. 332) le stabileşte ca dată de apariţie începutul secolului al IV-lea şi crede că ele nu conţin "nici un izvor care să poată fi atribuit cu certitudine secolului al II-lea". El estimează că Islamul este mult superior acestei teologii. Yahve ca şi Alah sînt imagini spontane ale lui Dumnezeu, în timp ce în Homeliile clementine avem de-a face cu un spirit psihologic pus pe cugetare. Aceasta nu înseamnă musai că am avea de-a face cu o dezintegrare a ideii de Dumnezeu. Teama de psihologie nu trebuie împinsă prea departe.

[49] *Dialogue d'Amantius* (editat de Sande Bakhuysen, 1901, p. 119).

[50] Vezi triadele funcţiilor în : Symbolik des Geistes, 1948, p. 53 şi urm. Triada feminină, adică somatică este formată din ἐπιθυμία (dorinţă), ὀργή (mînie) şi λύπη (mîhnire); cea masculină din λογισμός (raţionare), γνώσις

cunoaștere) și φόβος (teamă).

[51] *Clementis Romani quae feruntur Homiliae XX*, hom. XX, II.

[52] În loc de οὔσης γνώμης lectura οὐτῆς mi se pare că furnizează un sens mai bun. Părintele de Lagarde (*Clementina*, p. 190) oferă în acest loc: πάσης οὐσίας... οὔσης γνώμης.

[53] *Homiliae XX*, XX, 3:της μετά την κράσιν

[54] *Panarium*, I, p. 267.

[55] *Clementis Hom. XX*, hom. XX, VII. Nu întîlnim la Clement nici o urmă din această atitudine defensivă privitoare la dualismul maniheist care îi caracterizează pe autorii creștini mai tîrzîi. Prin urmare, homeliile sale trebuie datate la începutul secolului al II-lea, dacă nu mai devreme.

[56] Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, p. 309 și urm.

[57] Marcu, X, 18; Matei, XIX, 17.

[58] Scrisoare personală adresată autorului la 12 februarie 1950.

[59] Textul care se referă la moartea primilor- născuți egipteni.

[60] *Talmudul din Babylon*, Tratat Baba Kama, 60

[61] *Numerii*, XXIV, 16.

[62] *Talmudul din Babylon*, Tratat Berakoth 7 a.

[63] *Midrasch Tanchuma* Schemoth XVII

[64] Raschi.

[65] Midrasch despre Cîntarea Cîntărilor, II. 6.

[66] *Bereschit Rabba*, XII, 15.

[67] L. c., XXXIX, 6.

[68] *Talmudul din Babylon*, Tratat Pesachim 119 și Tratat Sanhedrin II, 103.

[69] L. c., Tratat Sanhedrin II, 97.

[70] L. c., Tratat Berakoth 16.

[71] Aktariel este un termen tehnic care se compune din ktr, Kether (coroană) și El, numele lui Dumnezeu.

[72] Avem aici o acumulare de nume divine numinoase.

[73] *Talmudul din Babylon*, Tratat Berakoth 7.

[74] *Aurora, oder Morgenröthe im Aufgang*, 16, 54, (p. 215).

[75] Savantul meu prieten Victor White (*Dominican Studies*, vol. II, 1949, nr. 4, p. 391) crede că poate detecta în mine urmele maniheismului. Eu nu practic metafizica, în schimb o practică filozofia ecleziastică. Iată de ce trebuie să pun întrebarea: ce să facem cu eternitatea infernului, cu osînda și cu diavolul? Teoretic aceste lucruri nu ar trebui să se bazeze pe nimic: atunci

cum s-ar împăca așa ceva cu dogma osîndei eterne? Dar dacă ele au totuși o bază oarecare: ceea ce le susține nu poate fi nicidecum un bine. Prin urmare, unde să fie oare pericolul dualismului? De altfel, criticul meu ar fi trebuit să știe în ce măsură eu pun accentul pe unitatea Sinelui, acest arhetip central care reprezintă un *complexio oppositorum* prin excelență, și că, prin urmare, nu înclin nici cît negru sub unghie spre dualism.

[76] Mi s-a obiectat că Christos nu este un simbol valabil al Sinelui, ci doar un succedaneu înșelător al acestuia. Nu-mi pot însuși acest punct de vedere decît dacă se raportează la o epocă mai recentă care este capabilă să utilizeze critica psihologică; dar nu este cazul dacă el pretinde să judece și era pre-psihologică. Nu numai că Christos reprezenta totalitatea, dar el și era această totalitate ca fenomen psihic.

[77] Tot așa cum natura transcendentă a luminii nu poate fi exprimată decît prin imaginea corpusculilor *și* undelor.

[78] Privitor la experiența Sinelui, cf. *Psihologie și alchimie* ("Mandalele în vise") și *Dialectica eului și inconștientului*.

[82] Basilide a trăit în secolul al doilea.

[83] *Elenchos*, VII, 27, 8 și 12 (p. 207).

[84] L. c., 20, 10 (p. 199).

[85] L. c., 22, 15 (p. 200).

[86] Întîlnim același cuvînt în celebrul pasaj al lui Zosim asupra craterului (Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs*, III, LI, 8): ἀνάδραμε ἐπι το γενος τό σόν (...Reîntoarce-te la rasa ta).

[87] Trebuie să menționez aici doctrina valentiniană despre *horos* la Ireneu (*Adv. Haer.*, 1, 2, 2 și urm.). Horos este o "forță" sau un *numen* identic cu Christos sau cel puțin care emană din el. Horos (limită) [măsură] are ca sinonime: ὁροθητης (punătorul de limite), μεταγωγεύς (care conduce altundeva), καρπιστής (emancipatorul), λυτρωτης (mîntuitorul), σταυρος (cruce). El ordonă și întărește universul, așa ca Christos. În timp ce Sofia "era fără formă și fără figură ca embrion", "Christosul s-a milostivit de ea, a răstignit-o pe crucea sa și i-a dat formă prin puterea sa", în așa fel încît ea a izbutit măcar să se nască; el i-a mai dăruit și un "presentiment al veșniciei". Textul face să reiasă o identitate a crucii cu *horos*, adică cu Christos, imagine reluată de Paulin din Nola:

> "regnare deum super omnia Christum,
> qui cruce dispensa per quattuor extima ligni

quattuor adtingit dimensum partibus orbem,
ut trahat ad uitam populos ex omnibus oris".

(Christosul stăpîneşte, Dumnezeu, peste toate lucrurile
El care, pe crucea întinsă spre cele patru extremităţi ale lemnului
Atinge lumea divizată în patru părţi,
Pentru ca să aducă la viaţă noroadele de pretutindeni.)
(*Carmina*, XIX, 639 şi urm., p. 140). Despre cruce ca "fulger" divin, vezi: *Gestaltungen des Unbewussten*, III, paragr. 533.

[88] Elenchos, VII, 27, 5 (p. 206).

[89] L. c., 26, 5 (p. 204).

[90] *Panarium*, XXXI, 5.

[92] L. c., VII, 21, 5 (p. 197). Quispel, "Notă despre Basilide" în *Vigiliae Christinae*, 1948, II, 2.

[93] Despre natura psihologică a afirmaţiilor gnostice, vezi Quispel: *Philo und altchristliche Häresie*, p. 432, unde îl citează pe Ireneu, *Adv. Haer.*, II, 4, 2: *"Id quod extra et quod intus dicere eos secundum agnitionem et ignorantiam, sed non secundum localem sententiam"* (ceea ce spun ei despre interior şi exterior se raportează la cunoaştere şi la ignoranţă, dar nu la localizare). Iată de ce trebuie să înţelegem ceea ce urmează ca o descriere a conţinuturilor inconştiente: *"In pleromate autem, vel in his quae continentur a patre, facta a Demiurgo aut ab angelis... contineri ab inenerrabili magnitudine, velut in circulo centrum"* (Ceea ce, în pleroma sau în ceea ce este conţinut de către Tatăl, a fost făcut de către demiurg sau de către îngeri [...] este conţinut de către o mărime inexprimabilă, ca şi centrul într-un cerc). Modul în care vede Quispel proiecţia nu-i răpeşte nimic din realitatea sa unui conţinut psihic şi nu înseamnă că un fapt ar fi ireal pentru că nu poate fi calificat ca psihic. Psihicul este realitate prin excelenţă.

[94] Cf. *Psihologie şi alchimie* ("Mandala") ca şi *Gestaltungen des Unbewussten*.

[95] Vezi în această privinţă *Gestaltungen des Unbewussten* şi în special ultimile două capitole.

CUPRINS:

Introducere.....7
Psihologia abisală şi experienţa religioasă la C.G.Jung.....11

1.Spiritul şi viaţa.....47

2.Psihologia modernă şi "calea" taoistă.....75

3.Despre înviere.....90

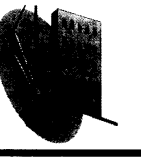
4.Psihologia transferului şi alchimia.....99

5.Christosul, un simbol al Sinelui.....156

Citiți
OMEN
revistă de cultură
psihanalitică
publicație editată de
AROPA
ASOCIAȚIA ROMÂNĂ PENTRU
PROMOVAREA PSIHANALIZEI
(asociație non-profit)

Pentru comenzi sunați la
(01) 683 26 58
sau scrieți la
CP 61-91, București, sector IV.

Această publicație
a fost sponsorizată de:



MARCON
CONSTRUCTII CIVILE SI INDUSTRIALE

Într-un interviu acordat televiziunii BBC, în anul 1959, Jung răspundea senin la întrebarea "credeți în Dumnezeu" cu un "Nu am nevoie să cred, acum ştiu". El lăsa astfel impresia că nu se îndoieşte de existența lui Dumnezeu, că într-un fel sau altul s-a convins de existența Lui şi că, prin urmare, nu are nevoie să creadă. Credința pentru Jung este afirmarea unui adevăr dogmatic şi nicidecum garanția unei experiențe nemijlocite a adevărului afirmat.

Dacă Jung *ştia* că Dumnezeu există, trebuie să înțelegem, aşadar, că "ştiința" lui nu era expresia unei convingeri metafizice sau religioase, că Dumnezeu sau prezența sacralității Lui i se va fi revelat în cursul experienței sale de psiholog al profunzimilor.

Ilustrația: "Căruța zeilor" - colaj

ISBN 973-98126-3-5